

هَذَا هُوَ الْإِسْلَام
(٨)

قراءة النص الديني

بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي

د. محمد عمارة

مكتبة الشروق الدولية

هذا هو الإسلام

(٨)

قراءة النص الديني

بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٢٧ هـ - أكتوبر ٢٠٠٦ م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ - ٤٥٠١٢٢٩ - ٢٥٦٥٩٢٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo. com >

البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية

الفهرسة أثناء النشر

(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

عمارة، محمد.

هذا هو الإسلام: قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل
الإسلامى / محمد عمارة - ط ١ - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية،
٢٠٠٦م

١٠٤ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم.

تدمك 977-09-1830-X

١ - التأويل.

٢ - العلم الباطن.

أ. العنوان

٢٢٧

رقم الأيداع ١٩٢٠٩ / ٢٠٠٦م

الترقيم الدولى x - 1830 - 09 - 977 - I.S.B.N.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	تمهيد
١٣	الهيرمينوطيقا : علم موت المؤلف !
١٩	هيرمينوطيقا النص الدينى
٢٣	التأويل فى مذاهب الإسلاميين
٢٣	فى القرآن الكريم
٢٨	وفى السنة النبوية
٢٩	وفى اللغة
٢٩	وفى الاصطلاح
٣٤	وفى تفسير القرآن
٤٥	القانون الإسلامى لفلسفة التأويل
٥٩	وعند الصوفية
٦٣	التأويل الباطنى
٦٩	هرطقة الهيرمينوطيقا فى الدراسات الإسلامية المعاصرة
٨١	وبعد
٨٣	هذا
٨٥	المصادر والمراجع
٨٩	د . محمد عمارة - سيرة ذاتية فى نقاط

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

«الهيرمينوطيقا» Hermeneutics - فى صورتها التى تبلورت فيها، ووصلت إليها فى «فلسفة الأنوار» الأوروبية الوضعية - فى القرن الثامن عشر الميلادى - والتى هى انبعاث مستطور «التأويل» الذى عرفه الفكر الغربى منذ العصر اليونانى . . هذه «الهيرمينوطيقا»، قد بلغت فى الغلو إلى الحد الذى حكمت فيه بموت الإله - تعالى الله عن ذلك - فى تأويل النصوص المقدسة لدى اليهود والنصارى . . وبموت الكاتب والمؤلف فى النصوص الأدبية والفنية . . وبالقطيعة مع «المعنى» الذى قصده الكاتب وإحلال «الدلالة»، أى عالم القارئ وكيئونه وفهمه الذاتى محل مقاصد الكاتب والمتكلم . . وحكمت أيضا «بالتاريخية» . . والنسبية» على عالم المؤلف، ونفسيته، وملايسات خطابه، ومقاصده، والمعانى التى أودعها النص الذى أبدعه . . وأقامت - هذه «الهيرمينوطيقا» - القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التى جاء بها النص . . فكانت - فى هذا النسق الفكرى الغربى - : علم فهم النص، الذى أحل «الدلالة» و«المغزى» محل «المعنى»، فأقام القطيعة مع الموروث، والموروث الدينى على وجه الخصوص . .

ولأن هذه «الهيرمينوطيقا» قد مثلت الطُور المغالى لعلم التأويل الذى عرفته الحضارة الغربية فى قراءة النصوص منذ العصر «اليونانى» فلا بد لفهمها، وفهم درجة غلوها من رؤيتها فى سياق تاريخ التأويل عبر تطور الفكر الغربى فى هذا الميدان . .

لقد نشأ التأويل للنصوص، كمحاولة من القارئ لل فكاك من قيود هذه النصوص، ففى مواجهة النصوص ذات السلطة والنفوذ الفكرى والاجتماعى نشأ التأويل لل فكاك والتحرر من هذه السلطة وهذا النفوذ.

ولقد كانت دواعي التأويل - الذى يتجاوز ظاهر اللفظ إلى باطنه، ويتعدى حقيقة معناه إلى المجاز - متعددة، منها:

١ - التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وبين رأى الذى يذهب إليه صاحب التأويل.

٢ - التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

٣ - الرغبة فى تعميق صريح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من العمق فى الآراء التى يحتوئها^(١).

ولم تكن سلطة النص أو سداخته، التى يسعى التأويل إلى التخلص والتحرر من قيودها وقفًا على النص الدينى وحده، بل لقد دخل التأويل كل النصوص ذات السلطان الثقافى والاجتماعى. . . فامتد إلى النصوص القانونية، وإلى الآثار الأدبية حين تصبح ذات سلطة. . . وعندما أصبح شعر «هوميروس» - [القرن التاسع قبل الميلاد] - ذا سلطة، بدأ تأويله لدى أنصار «المدرسة الكلبية»^(٢). . . فكان تأويل «زيوس» - كبير الآلهة - «باللوجوس» (Logos) (العقل الأول). . . وتأويل تقييد الإلهة «هيرا» بالأغلال، بأنه اتحاد العناصر. . . وتأويل جرح «أفروديت» - (إلهة الجمال) - و«أرس» بأنه هزيمة جيش البرابرة إلخ. . . إلخ^(٣).

وإذا كان هذا التأويل لرموز شعر «هوميروس» قد مثل الانتقال من ظواهر معانى الألفاظ إلى معان أكثر مادية وتجسّداً، فإن بواكير التأويل القديم للنصوص الدينية المقدسة قد أخذت الاتجاه المعاكس، أى الانتقال - فى تأويل الكلمات والرموز - من ظاهر معناها إلى باطنها، أى تجريد هذه الكلمات والرموز من المعانى الحقيقية

(١) د. عبد الرحمن بدوي: [مذاهب الإسلاميين] ج ٢ ص ١٠ طبعة بيروت ١٩٧٣ م.

(٢) المدرسة الكلبية: إحدى مدارس الفلسفة اليونانية، رائدها - تلميذ سقراط - «السناس» [٤٣٥ - ٣٧٠ ق.م] كانت تحتقر العرف والتقاليد والأخلاق الشائعة، وتزهد فى اللذات، وتدعو لالتزام قانون الطبيعة. وبسميت بهذا الاسم نسبة إلى المكان الذى كان يجتمع فيه أتباعها «الكلب السريع»، ولأنهم كانوا يتبحرون الرذائل التى يرفضونها انظر: [القماموس الفلسفى] د. مراد وهبة وآخران. طبعة القاهرة ١٩٧١ م.

(٣) [مذاهب الإسلاميين] ج ٢ ص ١٠، ١١.

لألفاظها، وتحويلها إلى عالم المجاز . . . ولقد تم ذلك تحت ضغط هجوم الفلسفة على هذه النصوص الدينية، التي رأتها الفلسفة مليئة باللاعقلانية والخرافات والأساطير . . . فكان «تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن» إعلاناً عن أن هذه النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وأن الطقوس والشعائر بل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعانى الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن . . . وبدأ الحديث عن أن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلاً . . .^(٤)



وفي إطار اليهودية وعهدنا القديم بدأ التأويل الباطني للنص الديني المقدس يأخذ طريقه . . . فكان تأويل «أبراهيم» (إبراهيم) بأنه «النور» (العقل)، وزوجته «سارة» بأنها «الفضيلة»، و«الفصح» بأنه «تطهير الروح» . . . أو خلق العالم . . . ثم جاء «فيلون» [٢٠ ق. م - ٥٤ م] - اليهودي - «فجعل من هذا التأويل الباطني مذهبا ومنهجاً في فهم النص الديني المقدس، ولقد دفعه إلى ذلك الحملة الفلسفية اليونانية على ما في التوراة من أساطير ساذجة أو غير معقولة، مثل برج بابل، والحية التي أغرت حواء في الجنة، وغضب إله الجنود . . . فاضطر «فيلون» إلى تأويل هذه الأساطير واللامعقول تأويلاً باطنياً . . . ورأى أن هذا التأويل بالباطن هو الانتقال من جسم النص إلى روحه وحقيقته . . . فكان تأويله للجنة بأنها ملكوت الروح، ولشجرة الحياة بأنها خوف الله، ولشجرة المعرفة بأنها الحكمة، ولأنهار الجنة الأربعة بأنها الفضائل الأربع الأصلية، و«لهاييل» بأنه التقوى الخالصة من الثقافة العقلية، و«لقايل» بأنه الأناني، و«لشيث» بأنه الفضيلة المزودة بالحكم، و«الأخنوخ» بأنه الرجاء . . . و«لسارة» بأنها الفضيلة والحكم، و«ليوسف» بأنه نموذج الرجل السياسي . . .»^(٥)

فتبلور منذ ذلك التاريخ - القرن الأول الميلادي - منهج التأويل الباطني الذي ينتقل من ظاهر النص إلى باطنه، ومن حقيقة ألفاظه إلى ما هو أبعد من مجازاتها . . . والذي ذهب بعيداً على طريق الغلو بسبب ما حفلت به تلك النصوص الدينية من الأساطير

(٤) المرجع السابق ج ٢ ص ٧ - ١٠ .

(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ١١ - ١٣ .

الخرافية والقصاص اللامعقول . . . ويسبب هجوم الفلسفة اليونانية على هذا اللامعقول .



ولقد تكررت القصة مع النص النصراني . . . فأمام هجمات الأفلاطونية المحدثه على النصوص الدينية النصرانية، تبنى المدافعون عن النصرانية مذهب «فيلون» في التأويل الباطنى . . . فوجدنا «يوسطينوس» [١٠٠ - ١٦٥ م] يؤول عبارة سفر التكوين (١١: ٤٩): «غسل ثيابه فى الخمر، ورداءه فى العنب» بأن معناها: «أنه سيظهر المؤمن الذى يسكن فيه «اللوجوس» (الكلمة) بدمه الذى يأتى من أمه مثل عصير العنب» . . . وعبارة سفر أشعيا (٦: ٩): «ستكون الحكومة على عاتقه» بأن «المسيح سيشنق على الصليب» .

ولقد برز فى التأويل النصراني «أوريجنس» Origen [١٨٥ - ٢٥٤ م] - الذى تأثر بفيلون اليهودى - والذى بلور لقراءة الكتاب المقدس منهاجا يقول: إن قراءة هذا الكتاب إنما تحكمها مستويات القراءة:

١ - فالرجل البسيط يكفيه «جسد» الكتاب المقدس .

٢ - والرجل المتقدم فى الفهم يدرك «روح» هذا الكتاب .

٣ - والرجل الكامل هو الذى يفهمه بالناموس النفسانى الذى يطلع على الغيب .

ولقد كان «أوريجنس» - مثله مثل «فيلون» - واقعا تحت ضغط الفلسفة اليونانية، التى هاجمت ما فى هذه النصوص الدينية من استحالات، مثل الإله الذى هو «بستانى يزرع بستانا أو يتنزه فيه» . . . أو «وجه الله الذى استتر منه قابيل» . . . ومثل ما فى إنجيل متى (٤: ٨ وما يليها) من أخذ الشيطان يسوع إلى جبل عال . . . إلخ إلخ .

فأمام هذه الاستحالات أقر «أوريجنس» بأن كثيرا من القصص الواردة فى هذه الكتب المقدسة لو أخذ بحروفه لكان محالا غير معقول . . . وقال بالتفريق، فى هذه النصوص، بين أقوال يمكن أن تفسر حرفيا، وأخرى يجب أن تؤوّل باطنيا .

ولقد شهد هذا الميدان ألوانا من الغلو فى التأويل الباطنى الذى لا ضابط له، ولا منطق يحكمه . . . وذلك من مثل قول «هيريونيموس» St. Jérôme [٣٤٨ - ٤٢٠ م]: إن «ليا» هى الديانة اليهودية، وإن «راشيل» هى الديانة المسيحية!

ومنذ ذلك التاريخ لجأت كل تيارات الفكر النصراني إلى التأويل الباطنى، على تفاوت بينها فى التوسع والتوسط والاقتصاد.. وفى الاعتدال أو الغلو فى ذلك التأويل.. وحتى التيارات غير المتحمسة للتأويل قد اضطرت إليه أمام النصوص التى استعصت على أخذها بظاهرها وحقيقتها من مثل «نشيد الإنشاد»، الذى اضطرت إلى تأويله تأويلا رمزيا كل من القديس «برنار» [٩٢٣ - ١٠٠٩ م] و «مارتن لوتر» [١٤٨٣ - ١٥٤٦ م] الذى أوكله تأويلا باطنيا^(٦).

وهذه الدلالات الثلاث للنص الدينى الواحد، التى قال بها «أوريجنس»، قد أصبحت أربع دلالات - فى القرون الوسيطة الأوروبية - ثم وصلت إلى قممتها عند «توما الإكوينى» [١٢٢٥ - ١٢٧٤ م] فأصبح هناك:

١ - الدلالة الحرفية (الظاهر) Literal or historical.

٢ - والدلالة المجازية (الآليجورية) Allegorical.

٣ - والدلالة الأخلاقية (التروبولوجية) Tropological.

٤ - والدلالة الباطنية (الأناجوجية) Anagogical.

وهى دلالات متعددة لمستويات متعددة من القراءة والقراء.. يتوصل القارئ إلى المستويين الأول والثانى منها - الظاهر والمجاز - عن طريق «التلاوة» أما المستويان الثالث والرابع فلا وصول إليهما إلا من خلال «التدبير»^(٧).



ونحن نلاحظ أن كل تاريخ هذا التأويل الباطنى، فى تاريخ الفكر الغربى - سواء ما تعلق منه بالنص الدينى أو البشرى - إنما كان يدور بين درجات ومستويات من الغلو والاعتدال - مع التأكيد على أن القائمين بهذه التأويلات إنما يسعون إلى حقيقة معنى النص، وحقيقة قصد الخطاب.. فلم يكن هناك أية دعوة للمقطعية بين القارئ - المؤول - وبين مصدر النص وصاحبه.. تلك المقطعية التى مثلت النقلة - أو القفزة - النوعية

(٦) المرجع السابق. ج ٢ ص ١٣ - ١٥.

(٧) سيزا قاسم: [القارئ والنص: العلاقة والدلالة] ص ١٢٠، ١٢١ طبعة القاهرة ٢٠٠٢ م.

الكبرى ، التى انتقلت فيها حداة عصر التنوير الغربى ذات الفلسفة الوضعية ،
بالتأويل ، من السعى إلى حقيقة مقاصد صاحب النص - موجه أو مؤلفه - إلى تحرير
فهم القارئ للنص من المقاصد والمعانى والقيم والأحكام التى أرادها صاحب النص من
ورائه . . هنا ، وعند هذا المفصل والقفزة النوعية الكبرى ، أصبح التأويل - وحتى
الباطنى والمغالى - الذى عرفناه . . أصبح «علم الهيرمينوطيقا» ، كما تبلور فى القرن
الثامن عشر الميلادى .



الهيرمينوطيقا:

علم موت المؤلف!

لقد تعايشت فلسفة الأنوار الغربية - كما صاغها الموسوعيون - رغم وضعيتها ولا دينيتها، مع الأخلاق المسيحية، باعتبارها ضرورة عملية مفيدة لحكم سلوك العامة، لكنها قطعت الصلة بين هذه الأخلاق المسيحية وبين اللاهوت - الله - فأسست بهذه القطيعة لفكرة «موت الإله» ولتأويل النص الديني تأويلاً يحرر فهم القارئ له من المقاصد الإلهية، ويقيم قطيعة المباحدة مع المعاني التي أرادها المبدعون للنصوص بوجه عام... ومن هنا تبلور الطور الهيرمينوطيقي للتأويل.

ولقد كان الإنجاز المتميز الذي تم على يدى «كوبر نيكوس» [١٤٧٣ - ١٥٤٣ م] في العلم الطبيعي ذا تأثير طاع على الحياة الفكرية والأدبية والاجتماعية الأوروبية كلها - حتى في الفلسفة والإنسانيات والدين - جعل الجميع يتجهون إلى محاولات صياغة العلوم الإنسانية والاجتماعية على صورة العلوم الطبيعية وبمناهجها، بل ويريدون بتأويل النص الديني إحلال «دين طبيعي» محل «الدين الإلهي» وإحلال كينونة العالم المغير والواقع المادى محل المقاصد الإلهية ومعاني النص الديني وأحكامه، وتحرير القارئ والقراءة - بالهيرمينوطيقا - من تفسير المؤلف ومقاصده فعالم الشهادة وآياته وحقائقه الكونية قد غدت السروج الأوحاد، وهي الأول والأخر، والظاهر والباطن، الأمر الذي أقام قطيعة معرفية كبرى مع عالم الغيب واللاهوت ومقاصد الرحي في النص الديني، ومع المؤلف في النصوص البشرية الموروثة، بوجه عام.

وكما يقول «بول ريكور»: «... فلقد ولدت الهيرمينوطيقا - أو بالأحرى بُعثت - في القرن الثامن عشر الميلادى بفضل انقلاب كوبرنيكى قدم سؤال: «ما الفهم؟» على

سؤال : معنى هذا النص أو ذلك . أو معنى هذه الفقرة أو تلك من النصوص (المقدسة أو الدنيوية) . . . (٨)

وكان هذا البعث والتمجيد للهيرمينوطيقا - فى القرن الثامن عشر الميلادى - إعلانا عن موت المؤلف والمتكلم ، وإلغاء لمقاصد المؤلف والمتكلم ، وإحلالا «للدلالة» ، التى هى الفهم الذاتى للقارئ ، محل «المعنى» الذى قصد المبدع إلى إيداعه فى النص ، والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية ، أى جعل التطور التاريخى إلغاء لمعاني هذا النص وأحكامه ومقاصد مبدعه ، وإحلال «القارئ» محل «المؤلف» ، وجعل هذا القارئ هو «منتج النص» ، وفتح الأبواب لتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد ، الذى غدا - فى هذه الهيرمينوطيقا - متعددا بتعدد القراء . . الأمر الذى جعل الثبات واليقين فى مقاصد المؤلفين والمتكلمين أثرا بعد عين . . ولقد طبقت الهيرمينوطيقا هذا المنهج فى قراءة النصوص على كل ألوان النصوص ، الدينية منها والبشرية ، ولم تميز فى النص المؤول بين «محكم» لا يقبل التأويل وبين «متشابه» يقبل التأويل ، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينفذ ثوابت المعانى والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهيرمينوطيقى لمعانى النصوص ! .

وعن هذا «الانقلاب الهيرمينوطيقى» تحدثت المصادر التى تخصصت فى هذا المبحث ، فتقول : «لقد ساد البحث عن المتكلم ، إلى حد كبير ، الدرس النصى حتى القرن الثامن عشر ، عندما بدأ يتشكل الوعي بالوضع التاريخى لكل من المتكلم والمخاطب ، والشقة التى قد تفصل بينهما ، ومن ثم تحولت علوم التفسير والتأويل من علوم تبحث عن الدلالة interpretation إلى علم الهيرمينوطيقا الذى يبحث فى آليات الفهم comprehension وهذا التحول جعل القارئ موضع البحث بدلا من المتكلم . إن تحول دراسة النصوص من محاولة تفسير النص المعتمد على التوصل إلى قصد المتكلم ، إلى محاولة معرفة آليات الفهم قد أثار كثيرا من المشكلات التى لم تكن مطروحة من قبل ، منها الإطار الاجتماعى والثقافى والحضارى الذى ينتج فيه النص مفارنا بالإطار الذى يستقبل فيه ، فالبعد الزمانى والمكانى اللذان يفصلان بين النص والقارئ قد

(٨) بول ريكور [من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل] ص ٢٦ ترجمة : محمد براءة وحسان بورقيبة - طبعة القاهرة ٢٠٠٦ م .

أصبحت عائقاً أمام فهم النص . . ولقد بدأت تتسلل إلى دراسة النصوص مفاهيم النسبية التي مؤداها أن كل منتج ثقافي مشروط بظروف إنتاجه التي تختلف من عصر إلى عصر ، ومن مكان إلى مكان ، ومن لغة إلى لغة ، ومن ثقافة إلى ثقافة . . إلخ وطُرحت أسئلة من نوع : هل يستطيع القارئ فهم «صحيح» النص ؟ وما هو التقييم «الصحيح» للنص ؟ وهل هناك فهم واحد صحيح ؟ وطرح سؤال : من أين تنبع الدلالة ؟ من المتكلم ؟ أو من القارئ ؟ أو من النص ؟

كانت الإجابة فاطعة في الماضي بأنها تنبع من المتكلم ، أو بمعنى أصح من قصد المتكلم في توصيل رسالة معينة ، ولكن التغير الجوهري الذي ساد دراسة النصوص الفنية هو الدور الجوهري الذي أخذ يلعبه القارئ في تلقي النص ، بحيث يمكن أن يقال : إن القارئ هو الذي «يتج» النص . . ويصبح هناك عدد من النصوص بعدد القراء الذين يتلقون النص . . .^(٩)

ولقد طُبّق هذا التطور الهيرمينوطيقي على كل النصوص ، دينية وإشورية ، محكمة ومتشابهة ، لتأويلها منطق لغوي وفكري ، وما لا منطق لتأويلها . . «فالنص - عند هذه الهيرمينوطيقا - هو كل خطاب أثبتته الكتابة . . .»^(١٠) . ينتمى «النص» في اصطلاح الأصوليين الإسلاميين هو «المحكم» الذي لا يقبل إلا معنى واحداً ، ومن ثم فهو لا يقبل التأويل - إذ هو المقابل «للمتشابه» - وليس «مطلق» العبارة» وليس «كل محفوظ له معنى» . . إنه - بعبارة علماء الأصول - : «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً ، لا على قرب ولا على بعد ، كاختمسة مثلاً ، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر . . إنه : ما ازداد وضوحاً على الظاهر ، لمعنى في المتكلم . . وما لا يحتمل إلا معنى واحداً . . أي ما لا يحتمل التأويل . . أو : ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل . . .»^(١١)

هكذا أحلت الهيرمينوطيقا القارئ محل المؤلف والمتكلم ، وجعلته هو المنتج للنص ، كل نص - بهذا المعنى الفضفاض للنص - وحوّلت النص الواحد إلى نصوص متعددة بتعدد القراء ، ولم يعد - في عرفها - وجود معنى صحيح لنص من النصوص .

(٩) [القارئ والنص : العلامة والدلالة] ص ١٢٤ ، ١٢٥

(١٠) [من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل] ص ١٠٦

(١١) النهاياتي [كشف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند ١٩٩٦ م - (الترجمة : محمد علي) طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .

ولقد ترتب على هذه القطيعة مع مقاصد المؤلف والمشكلم، ومع المعاني التي أودعها النص الذي أبدعه، قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص، بل إن هذه القطيعة في هذا الميدان تحديدًا كانت المقصد الأعظم لهيرمينوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية، التي أحلت الإنسان الطبيعي محل الإنسان الرباني، وجعلت هذا الإنسان الطبيعي محور الثقافة بدلا من الله، فأقامت قطيعة معرفية كبرى مع التقاليد الدينية الموروثة... وكما يقول «بول ريكور»: «فالهيرمينوطيقا تبدأ عندما لا نكون مسؤولين بالانتماء إلى تقليد متوارث، فنقطع علاقة الانتماء لمنحها دلالة ما...» (١٢).

لقد فتحت الهيرمينوطيقا باب الغلو في التأويل على النحو الذي لم يعد هناك في نص من النصوص، معنى ثابت، وأصبح بإمكان «القارئ» أن يستخرج من النص «دلالة» ليست ما قصد إليها المؤلف... حتى ولو كانت هذه «الدلالة» من إسقاط القارئ... فهدف الهيرمينوطيقا الأخير هو فهم المؤلف أحسن مما يفهم المؤلف نفسه...» (١٣).

فقارئ النص، بعد أن حل محل المؤلف، وحكمت له الهيرمينوطيقا بموت المؤلف، ونسخ مقاصده والمعاني التي أودعها النص الذي أبدعه... هذا القارئ لم تعد قراءته توجّهها إلى مقاصد المؤلف، وإنما أصبحت إنتاجا جديدا «الدلالات» جديدة، تضع القارئ وكيثونة عالمه المعيش في دلالات النص. بدلا من أن تضع معاني النص أمام القارئ الذي يتلقاها... «فالتأويل» في الهيرمينوطيقا - هو تملكنا في الحال لقصد النص... وإن قصد النص أو هدفه لا يعني، في المقام الأول، نية المؤلف المفترضة، أو معيش الكاتب الذي يمكن للإنسان أن يتقلد إليه، فما يريد النص أن يقوله للذي يخضع لأمره: هو أن نضع أنفسنا في معناه... لقد غدت «الدلالة» الموضوعية شيئا آخر غير قصدية المؤلف الذاتية... وطريق الفهم السليم للنص لم يعد بالعودة إلى مقصدية الكاتب المزعومة - [١١] -... ومنذئذ تفتح إمكانات تأويل متعددة، من طرف النص الذي تحرر من موقع ميلاده... فالنص يقول أكثر مما أراد الكاتب قوله، والدلالة قد قطعت مع نفسية كاتبها... والدلالة التي يتجهها القارئ هي المنقذ للدلالة التي قصد

(١٢) [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص ٤٦.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٠٧، ١١٠، ١١١.

وأمام ذاتية الضمير، وتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد، وموت المؤلف . . وموت المعنى . . وموت المرجعية . . ومن ثم تعدد التأويلات للنص الواحد . . بل وربما للمقارئ الواحد في النص الواحد . . تفتح الهيرومينوطيقا الباب واسعا لصراع التأويلات . . «فهناك صراع تأويلات، والتأويل النهائي يظهر كالتقارب الممكن استئنافه . . ولا مجال لكلمة أخيرة . . وإذا حدث ذلك فإننا نسميه عنفا . .»^(١٧).

وعندما يتم تعميم كل ذلك في كل النصوص، الديني منها والبشري، المحكم منها والمتشابه، الذي تقوم الدواعي على تأويله والذي لا دواعي لتأويله، الذي تسمح المواضع اللغوية بتأويله والذي لا تسمح له بالتأويل . . عندما يحدث ذلك - في هذه الهيرومينوطيقا الغربية - فإننا نكون أمام «لا أدريه . . عبثية» لا يعلم مداها إلا الله، والقائلون بعدمية وفوضوية وتفكيكية ما بعد الحداثة في واقعنا الفكري المعاصر.



(١٧) المرجع السابق، ص ١٥٨ .

هيرمينوطيقا النص الدينى

كانت النهضة الأوروبية الحديثة، المؤسسة على فلسفة الأثوار، وضعية علمانية، تأسست على التراث الفلسفى الإغريقى ذى العقلانية المتحررة من النقل المدينى والوحى الإلهى، وعلى القانون الرومانى، المؤسس على فلسفة المنفعة بالمعنى الدينى الخالص، والذي لا ترتبط فيه المنفعة بالقيم والأخلاق بمعناها الدينى والإلهى، ولقد تعاملت هذه النهضة - بسبب هذه الفلسفة - مع اللاهوت الدينى - التوراتى والإنجيلى - باعتباره «جملة معترضة» فى السياق الحضارى الغربى، وذلك انطلاقاً من حكمها على الدين - مطلق الدين - بأنه إفراز من إفرازات العقل البشرى، لاءم وناسب طور طفولة هذا العقل الذى تلاءم طور الميتافيزيقا، الذى توارى - هو الآخر - عندما نسخبه طور الفلسفة الوضعية الواقعية، التى جعلت المصدر الوحيد للمعرفة الحقة هو «الواقع»، وجعلت الحق والعلم «ثمرة للتجربة» دون مساواة^(١٨) وكذلك، فلقد طبقت هذه النهضة الأوروبية الحديثة على اللاهوت الدينى - التوراتى والإنجيلى - هيرمينوطيقا التأويل، لتعلمته، ولتحول ما فيه من الغيب والدين واللاهوت إلى مجرد الرموز إشارية... أى لتحول الدين عن إلهيته فتجعله «ديناً طبيعياً»، يعد أن جعلت الإنسان «إنساناً طبيعياً»، لا ربانياً، والعلوم الإنسانية والاجتماعية صورة من العلوم الطبيعية والمادية... ومن هنا كانت الهيرمينوطيقا التوراتية فرعاً من فروع الهيرمينوطيقا الفلسفية، حكمت بموت الإله - فى النص الدينى - كما حكمت الهيرمينوطيقا الفلسفية بموت المؤلف - فى النصوص البشرية -... وجعلت القارئ، بالغلو التأويلى، هو المنتج للنص الدينى، بصرف النظر عن أية قوانين أو ضوابط تميز الدين كوحى إلهى عن

(١٨) [القاموس الفلسفى] للدكتور مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م.

النصوص التي يدعها ويغيرها ويطورها الإنسان . . لقد عاملت الهيروغليفيا النص الديني المطلق باعتباره نسيا ، لأن وضعيتها تنكر المطلق بإطلاق ! .

صنعت ذلك مع العهد القديم . عندما قررت أن الهيروغليفيا التوراتية مجرد واحدة من التطبيقات الممكنة للهيروغليفيا الفلسفية على صنف من النصوص . . . والهيروغليفيا التوراتية هيروغليفيا إقليمية مقارنة مع نظيرتها الفلسفية ، تكونت في الهيروغليفيا العامة . ويمكن إذن أن تؤكد تبعية الهيروغليفيا التوراتية للفلسفية بالتعامل معها على أنها هيروغليفيا تطبيقية . . إنه مجرد تطبيق في المجال التوراتي لتحليل صالح في الأصل لكل نص . . . (١٩٩) .

لقد «أنشئت» الفلسفة الوضعية النص الديني - التوراة - وعاملتها كما تعامل النصوص الأدبية والفنية ، وأعدت إنتاجها ، بالتأويل الرمزي الإشاري ، عندما أحلت القارئ محل «المؤلف» ، فصرغت الدين من الدين ، بتحويله إلى «دين طبيعي» ، إن احتفظت بأخلاقياته - إلى حين - فإنها قد عزلت هذه الأخلاقيات عن اللاهوت ، محولة إياها إلى ما يشبه «المواضعات الإنسانية» المقطوعة الصلة بالنبوة والمعجزة والوحي والله .

بل لقد بلغت هذه الهيروغليفيا في نفي قداصة العهد القديم إلى الجاء الذي حكمت فيه بأن أسفاره إنما هي إبداع بشري في عصور متطاولة ، بدأت بـ «عزرا» ، زمن السبي البابلي [٧٢١ - ٥٣٨ ق م] ونها تلاء من عصور الكهنة - وآله - كما يقول «سبينوزا» [١٦٣٢ - ١٦٧٧ م] «حتى عصر المكابيين» [١٣٥ - ٧ ق م] لم تكن الأسفار المقدسة قد أقرت . وأن حكماء التلمود (القرنين) قد اختاروا هذه الأسفار ، وذلك زمن الهيكل الثاني [٥١٦ ق م - ٧٠ م] ثم رتبوها ورفعوها لمرتبة الكتابات المقدسة» (٢٠٠) .

فكان هذه الهيروغليفيا - وهي تؤنس المقدس - لم تنف عنه قداسته ، وإنما قد أعادته إلى حقيقته . كإفراز من إفرازات العقل الإنساني ، أضفيت عليه قداصة زائفة بفعل «الاحتامات» . . والحكماء» .



(١٩) [من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل] ص ٩١ .

(٢٠) زلمان شازار - محرر - [تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث] ص ١٠٠ ترجمة :

د . أحمد محمد هويدى - مراجعة وتقديم : د . محمد خديجة حسن - طبعة القاهرة ٢٠٠٠ م - وكل

صفحات هذا الكتاب تؤكد هذا الرأي .

وكما صنعت هذه التطبيقات الهيرمينوطيقية مع التوراة واليهودية، صنعت مع النصرانية والأنجيل، بل لقد اعتبرت أن المسيحية ليست أكثر من تأويل لليهودية وعهدها القديم، وليست إضافة جديدة على طريق النبوات والرسالات، فأخضعتها هي الأخرى لهذا الغلو التأويلي - الهيرمينوطيقي - الذي حولها إلى مجرد رموز وإشارات لمحتوى إنساني، مُفَرَّغَة من الدين واللاهوت... واعتبرت الاختلافات بين الأنجيل دليلاً على أنها ثمرة للاختلافات في التأويلات بين الذين كتبوا هذه الأنجيل... «فلقد أوّل المسيح نفسه التوراة، وأوّل القديس بولس ومؤلف الرسالة التقوية إلى العبرانيين الحدث المسيحي على ضوء تكهنات ومؤسسات المسيحية القديمة... وكل «الألقاب» التي يسميها المفسرون ألقاباً متعلقة بدراسة المسيح، تصدر عن إعادة تأويل للصور التي استقبلتها من الثقافة العبرانية المكتوبة ومن الثقافة اليونانية المعبرنة: الملك، المخلص، القس الأكبر، العبد المتألم، العقل الأول... وبهذا المعنى تكون المسيحية، ومنذ البداية، تفسيراً... كما كان التبشير - [والإنجيل معناه البشارة] - منذ البداية يقوم على شواهد مؤولة من طرف الجماعة الأصلية... لقد وُجدت في هذه الحالة الهيرمينوطيقية، الأصلية تماماً، حرية هيرمينوطيقية معينة يؤكدتها - بوضوح - الاختلاف المتعدّد تجاوزه بين الأنجيل الأربعة...»^(٢١).

ولقد كان طبعياً مع هذه الهيرمينوطيقا، التي «أنست» النص الديني، بعزله عن السماء، وتفرّيعه من الدين واللاهوت، أن تؤوّل الوحي - الذي هو طريق النص المقدس في رأي الدين... وكما أحلت الهيرمينوطيقا الفلسفية القارئ وعالمه وكيثونه عالم المتلقى محل المؤلف وعالمه ونفسيته ومفاسده ومعانيه، أحلت الهيرمينوطيقا الدينية - في تأويل النص الديني - ما يوحيه عالم القارئ والمتلقى محل الوحي الإلهي... فالوحي هو ما يوحيه القارئ وعالمه وواقعه، وليس ما يوحيه الله... وبعبارة «بول ريكور»: «أستطيع القول إذن إن التوراة موحاة - إذا كان لتعبير الوحي معنى - [١] - في النطاق الذي تكون فيه الكيثونة الجديدة نفسها التي يتعلّق بها الأمر موحية بالنسبة للعالم والواقع كله، بما في ذلك وجودي وتاريخي...»^(٢٢).

(٢١) [من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل] ص ٩٤، ٩٥.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٩٧.

فالوحي هو ما يوحى القارئ وتاريخه وكتبونه وعالمه وذاتيته . . وليس ما يوحىه الله . . لأن هذا الإله - يرى هذه الهيرومينوطيقا - قد مات في النص الديني . كما مات المؤلف في مائر النصوص البشرية .



هكذا بدأ وتطور التأويل - كعلم لفهم النصوص - في التراث الحضارى الغربى ، ونخضعت له كل النصوص ذات السلطة والنفوذ . . بدءاً بشعر «هوميروس» ، وانتهاءً بالعهد القديم والعهد الجديد . .

وكانت البداية فيه تأويلاً لما يستعصى على المنطق العقلى للفلسفة اليونانية . . ثم تدرج على سلم الغلو حتى حكم بموت المؤلف ، ونسخ مقاصده ومعانى النص الذى أبدعه . . ثم بلغ قمة الغلو عندما حكمت الهيرومينوطيقا «بأنسنة» النص الدينى ، وأعلنت «وحي» القارئ وعالمه محل الوحي السماوى ، فانتهت إلى دعواها الفجة وصيحتها المنكرة : «القد مات الله» ! . . ولا حول ولا قوة إلا بالله .



التأويل في مذاهب الإسلاميين

في القرآن الكريم

لقد بدأت مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بالقرآن الكريم الذي هو كتاب
الروحى، ومصدر الدين، وموحد الأمة، ومفجر الإبداع الحضارى، ومعيار القيم
والأخلاق، وروح الثقافة، وضابط الصحة اللغوية، وقمة الفصاحة البيانية... والذي
من بين دفتيه وكُدت أمة الإسلام.

وفي القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذى يدرك الكنه والحقيقة والجوهر
والمرجعية والمآلات... ولأن القرآن الكريم هو كتاب الروحى الخاتم والخالد... وكتاب
الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكثر المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائما وأبدا،
وذلك حتى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإيجابيات على كل علامات الاستفهام
التي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائما وأبدا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها...
ولهذه الحكمة جاء فى آياته «المحكم» الذى تدرك العقول مآلاته وكنهه معارفه وأحكامه
دوما حاجة إلى تأويل... وجاء فى آياته، كذلك، «المتشابه» الذى يفتح الباب لعقول
الراسخين فى العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين فى
العلم، والذى يفتح الباب، كذلك، لأن يكتشف فيه الخلق ما لم يكتشفه السلف...
ولأن يبصر فيه أهل العرفان القلبي ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد...
وبذلك كان القرآن، وسيظل دائما وأبدا مع اكتمال الروحى روحيا دائما أبدا ومتجددا
دائما، صادرا من السور والآيات التى ضمتها هذا الكتاب الحكيم... فالقرآن، كما
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨م): «مسائل
ودلائل»... وهذا هو معنى الحديث النبوى الشريف: «إن هذا القرآن مأدبة الله،
فتعلموا من مأدبته ما استطعتم. إن هذا القرآن حبل الله والنور والشفاء النافع... لا

تنقضي عجائبه، ولا يخلق عن كثرة الرد» - رواد الدارمي - . فهو الكنز المفتوح للعقل والقلب دائماً وأبداً . . والمادية الإلهية المحدودة بغذاء العقل والروح دائماً وأبداً . . فيه خبر الآخرين ونبا الأولين . . لا تنقضي عجائبه، بل تتزايد بمرور الأزمان وتقدم المعارف والعلوم . . على نحو ما جاء في الحديث الأخير، الذي يرويه علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، عن رسول الله ﷺ : «هو قول فصل، وليس بالهزل، لا تختلف الآلسن، ولا تنفي أعاجيبه، فيه نبا ما كان قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما هو كائن بعدكم» - رواد الإمام أحمد .

ولأن منهاج النظر الإسلامي يميز بين «المطلق» و«النسي» في الصفات، ويقصر الإطلاق على الذات الإلهية، ويضع ملكات الإنسان وصفاته في إطار النسبي، فلقد حكم للعقل الإنساني بإدراك كنه وحقيقة ومآلات علوم ومعارف وآيات عالم الشهادة . . والنسبية في هذا الميدان هي نسبية التدرج في الإدراك، وفقاً لتساع المعارف وتراكم الاجتهادات ومرور الأزمان؛ إذ لا استحيل في عالم الشهادة عن أن يكون معلوماً ومدركا لهذا الإنسان . . ولذلك كان الباب مفتوحاً أمام الراسخين في العلم لتأويل المتشابه من آيات القرآن، التي تتعلق بآيات ومعارف وأحكام عالم الكون والشهادة، وبالصفات التي قد يتبادر من ظواهر ألفاظها ما يخالف الكمال الإلهي الذي جاء بالآيات المحكمات . . فكل التشابهات في الصفات، التي توهم مشابهة واجب الوجود للمحدثات والمخلوقات يجب تأويلها بردها إلى آيات التنزيه المحكمات . . أما عالم الغيب، وخاصة أنباء النبي استأثر الله، سبحانه وتعالى، بعلمها، لحكمة شاءها، أو تلك التي لا يستطيع العقل الإنساني - بسبب نسبية إدراكه وقدراته - أن يشغل بإدراك كنهها وجوهرها ومآلاتها، فلقد ضرب القرآن الكريم لهذا العقل على هذه المقربات الأمثال، ليكتفي بهذه الأمثال في التصورات الإيمانية لها، وليقف دون حدود كنه حقائقها ومآلاتها، تاركاً ذلك لصاحب العلم المطلق والكلّي والمحيط، سبحانه وتعالى . .

ولهذه الحقيقة، التي تميز في متشابه القرآن الكريم بين ما يعلم تأويله الراسخون في العلم، وبين ما لا يعلم تأويله إلا الله، جاء اختلاف المفسرين في عطف [الراسخون في العلم] على لفظ الجلالة، أو عدم العطف في الآية السابعة من سورة آل عمران :

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾
[آل عمران : ١٧]

فالراسخون في العلم وغير الراسخين - من المؤمنين - يشتركون في قولهم [آما كل من عند ربنا]، والراسخون في العلم معطوفون على لفظ الجلالة في العلم بتأويل المتشابه من الآيات إذا كانت مما جاء في أحكام عالم الشهادة ومعارفه، ليستنبطوا منها بالاستدلال الأحكام الجديدة والعلوم الجديدة والسنن والقوانين الجديدة للوقائع المتجددة بتجدد الواقع دائما وأبدا، وتأويل المتشابه الذي جاءت مآلاته في الآيات المحكمات، الشاهدة على مشروعية هذا التأويل وإمكانيته.

وهذه الرسالة، رسالة الراسخين في العلم، باكتشاف الحلول الجديدة للمنازعات والمسجدات، وبالتأويل الذي يكشف عن الكنه والمرجعيات والمآلات، هي التي عبرت عنها آيات سورة النساء : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٥٢) وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردها إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [البقرة : ٨٢، ٨٣].

فاستنباط أولى الأمر، الراسخين في العلم، من المتشابه المتعلق بشئون عالم الشهادة - شئون الأمن والخوف الإنساني - هو التأويل الذي عطف فيه الراسخون في العلم على لفظ الجلالة في آية آل عمران . . أما الاقتحام بالتأويل لحقائق عالم الغيب التي استأثر بها العلم الإلهي المطلق والكلّي والمحيط، فذلك هو صنيع الذين في قلوبهم زيغ، أولئك الذين يتبعون ويتبعون المتشابه في هذا الميدان ابتغاء الفتنة التي تثير الشبهات، ولا تنتهي إلى يقين في معالم عالم الغيب الذي لا يعلم تأويله ومآلات أخباره إلا الله . . وفي هذا الميدان من ميادين التأويل لا يكون هناك عطف للراسخين في العلم على لفظ الجلالة؛ لأن رسوخهم في العلم هو الذي يجعلهم مدركين أن محاولات

التأويل في هذا الميدان هي عبث لا طائل من ورائه، فيترهون علمهم الراسخ عن اقتحام هذا الحرم المستور من علم علام الغيوب،

تلك هي الحقيقة التي تفسر في إطارها آية سورة آل عمران . . والتي في إطارها تفسر الآيات القرآنية التي ورد فيها مصطلح «التأويل».

فالذين نسوا لقاء يومهم - يوم الدين والحساب والجزاء - وهو من حقائق الغيب التي استأثر الله بعلم كتبها ومآلاتها، عندما يأتيهم تأويل هذا اليوم ومآلاته سيذكرهم الحشران الذي لا فكاك منه: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِحَاجِدِينَ (٥١) وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٥٢) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلٍ قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ مِنَّا بِالْحَقِّ قَبْلُ لَنَا مِنْ شُعَاءٍ فَيَسْأَلُونَ لَنَا أَوْ نُرَدِّ فَعْمَلٌ غَيْرُ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ حَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَخَسِرَ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥١ - ٥٣].

والذين كذبوا بحقائق عالم الغيب ومآلاته - التي لم يحيطوا بها علما، فأنكروا ما لم يستقل عقولهم - وهو نسبي الإدراك - باكتناه جوهر حقائقه، هؤلاء هم الذين حاولوا تأويل عالم يأتيهم ويثأني لهم تأويله: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ نَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٣٩) أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٤٠) بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٧ - ٣٩].

أما المؤمنون الذين أطاعوا الله ورسوله، فإن تأويلهم لما استأثر الغيب به هو رد علمه وماله إلى الله ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴿[النساء: ٥٩].

فقى آية النساء ٨٣ كان التنازع في «الأمر» والتدبير المتعلق بعالم الشهادة، والأمن والخوف في الاجتماع الإنساني، ولذلك كان التأويل فيه والاستنباط للراسخين في العلم، وكانت لهؤلاء الراسخين - أولى الأمر - سلطة التأويل، أما في هذه الآية - ٥٩ من سورة النساء - فإن التنازع في «شئ» خارج عن علم الراسخين في العلم، بحسب رده إلى الله، «سبحانه وتعالى»، والرسول، «عليه الصلاة والسلام».

وهكذا نجد بقية الآيات القرآنية التي فيها مصطلح التأويل.

فالعادل في المعاملات تأويله وماله هو خير الجزاء وأحسنه ﴿وأوفوا الكيل إذا كنتم وزنوا بالمقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [الإسراء: ٣٥].

﴿قال هذا هراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ [الكهف: ٧٨] ﴿ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ [الكهف: ٨٢].

وكذلك الحال مع يوسف عليه السلام في تأويله وتفسيره لرؤيا الملك ﴿وقال الملك إني أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأحر يابسات يا أيها الملأ أفتخرني في رءياي إن كنتم للرءيا تعبرون﴾ (٤٣) قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين (٤٤) وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فارسلوه (٤٥) يوسف أيها الصديق أفتنا في سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأحر يابسات لعلي أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون (٤٦) قال تررعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذرؤه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون (٤٧) ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدمتم لهن إلا قليلاً مما تحصنون (٤٨) ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون ﴿[يوسف: ٤٣ - ٤٩].

وأَيْضاً تَأْوِيلُ يَوْسُفَ عليه السلام لِرُؤْيَا الْفَتَيْنِ الَّذِينَ صَحِبَاهُ فِي سَجْنِهِ [الآيَتَانِ ٣٦، ٣٧ مِنْ سُورَةِ يُونُسَ] - وَتَأْوِيلُهُ لِرُؤْيَاهُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَهُ سَاجِدِينَ - [الآيَاتُ : ٤، ٦، ٢١، ١٠٠، ١٠١ مِنْ سُورَةِ يُونُسَ] - فَاتَى جَمِيعُهَا فِي إِطَارِ الْمُمْكِنِ وَالْجَائِزِ تَأْوِيلُهُ فِي حَقِّ مَنْ احْطَفَاهُ اللَّهُ بِالنَّبُوَّةِ، أَوْ أَفَاضَ عَلَيْهِ مَا يَفِيضُهُ عَلَى أَهْلِ الْعِرْفَانِ.



وفى السنة النبوية

وبهذا المعنى للتأويل - معنى التفسير - ورد مصطلح «التأويل» فى السنة النبوية - فى عدد غير قليل من الأحاديث النبوية الشريفة .

فعن ابن عمر ، رضى الله عنهما ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : «رَأَيْتُ - [أى فى الرؤيا] - مَسْرُوءًا ثَائِرًا الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى أَقَامَتْ بِمِهْبَعَةٍ - وَهِيَ الْجَحْفَةُ - فَتَأَوَّلَ الرَّسُولُ صلى الله عليه وسلم أَنْ وَبَاءَ الْمَدِينَةُ نُقْلٌ إِلَى الْجَحْفَةِ » - رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ .

وفى تأويل - أى تفسير وإدراك حقيقة ومآل التوجه إلى القبلة ، كما ورد فى الآية الْقُرْآنِيَّةُ : ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [الْقُرْةُ : ١٤٤] - جَاءَ فى الْأَثَرِ ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ ابْنِ عُمَرَ ، رضى الله عنهم : أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ «يُصَلِّى حَيْثُمَا تَوَجَّهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ» . . . وَأَنَّهُ قَالَ «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ، يَفْعَلُ ذَلِكَ ، وَيَتَأَوَّلُ عَلَيْهِ [وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ]» . . . - رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ .

وفى مَارْوَتِهِ السَّيِّدَةُ عَائِشَةُ ، رضى الله عنها ، فَلَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يَقُولُ فى رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ : «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ ! رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ . اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي» «يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنُ» أَيْ يَتَأَوَّلُ وَيُفَسِّرُ قَوْلَ اللَّهِ ، سُبْحَانَكَ : ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ﴾ [النَّصْرُ : ٣] رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ .

كَذَلِكَ جَاءَ فى الْأَثَرِ التَّأْوِيلُ بِمعنى تَفْسِيرِ التَّنْزِيلِ . . . فعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضى الله عنه : « . . . وَرَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم ، بَيْنَ أَظْهُرِنَا ، وَعَلَيْهِ يَنْزِلُ الْقُرْآنُ ، وَهُوَ يَعْرِفُ تَأْوِيلَهُ » - رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ ، وَالنَّسَائِيُّ ، وَابْنُ مَاجَةَ ، وَالدَّارِمِيُّ .



وفى اللفظة

وامتدادا لمعاني مصطلح «التأويل» فى القرآن والسنة، جاءت معانيه فى المعاجم اللغوية.

ففى [لسان العرب] لابن منظور [٦٣٠ - ٧١١ هـ ١٢٣٢ - ١٣١١ م] نجد التأويل هو إدراك المرجعية والمآل، وما لا يفصح عنه ظاهر اللفظ فيحتاج إلى دليل يكشف عما وراء الظاهر «فالأول: هو الرجوع... وأول الكلام وتأويله: دبره وقدره... وفسره، وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ... والتأويل والتأول: تفسير الكلام الذى تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه... وعلم التأويل مما ينبغى أن يتظر فيه... والتأويل: عبارة الرؤيا...».

وفى [أساس السلافة] للزمخشري [٤٦٧ - ٥٣٨ هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤ م] التأويل هو العاقبة... بمعنى المرجعية والمآل... وتفسير التنزيل... ولقد قال عبد الله بن رواحة، رضى الله عنه:

فاليوم نضربكم على تأويله

نحن ضربناكم على تنزيله

ويذهل الخليل عن خليله...

ضربا يزيل الهم عن مثيله



وفى الاصطلاح

أما فى معاجم المصطلحات... فالتأويل - عند الراغب الأصفهاني [٥٠٢ هـ ١١٠٨ م] - هو: «الرجوع إلى الأصل... ورد الشيء إلى الغاية المرادة منه، علما كان أو فعلا. ففى العلم نحو: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم]، وفى الفعل كقول الشاعر:

* وللنوى قبل يوم البين تأويل* (٢٣)

والتأويل عند الشريف الحرجاني [٧٤٠ - ٨١٦ هـ ١٠٧٧ - ١١٤٣ م]: «... فى الأصل - الترجيع - وفى الشرح: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا

(٢٣) الراغب الأصفهاني [المفردات فى غريب القرآن] - مادة «أول» - طبعة دار التحرير - القاهرة ١٩٩١ م.

كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة ، مثل قوله تعالى : ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ ﴾ [الأنعام : ٩٥] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيراً ، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً . . . (٢٤) .

وهو هنا يؤكد على ضرورة توفر الضابط الديني واللغوي للتأويل . . فليس كل تأويل بجائر ، وإنما لا بد لصرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله ، أن يكون هذا المعنى مما يحتمله ظاهر اللفظ ، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا للكتاب والسنة ، أى للنصوص المحكمات . . لأن التأويل في جوهره هو رد التشابهات إلى المحكمات .

والتأويل عند التيهانوى [١١٥٨ هـ ١٧٤٥ م] : - لغة : - هو الرجوع . وأما عند الأصوليين ، فقليل هو مرادف التفسير ، وقليل هو الظن بالمراد ، والتفسير القطع به ، فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنى ، كخبر الواحد ، يسمى مؤولاً ، وإذا لحقه البيان بدليل قطعى يسمى مفسراً . وقليل هو إخص من التفسير .

وقال أبو نصر القشيري : التفسير مقصور على الاتباع والسمع ، والاستنباط فيما يتعلق بالتأويل . وقال قوم : ما وقع في كتاب الله تعالى مبيناً وفي صحيح السنة معينة سمي تفسيراً ؛ لأن معناه قد ظهر ووضح . وليس لأحد أن يتعرض له باجتهاد ولا غيره ، بل يحتمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه . والتأويل ما استنبطه العلماء العالمون بتعاني الخطاب ، الماهرون في آلات العلوم .

وقال قوم منهم البغوى [٢١٣ - ٣١٧ هـ ٨٢٨ - ٩٢٩ م] والكواشى [٥٩٠ - ٦٨٠ هـ ١١٩٤ - ١٢٨١ م] : - التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها تحتمله الآية ، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط (٢٥) .

والتأويل عند أبي البقاء الكفوى [١٠٩٤ هـ ١٦٨٣ م] - هو والتفسير : كشف المراد المشكل . . وقليل : التأويل : بيان أحد احتمالات اللفظ . والتفسير : بيان مراد المتكلم ، ولذلك قيل : التأويل ما يتعلق بالدراية ، والتفسير ما يتعلق بالرواية .

(٢٤) الشريف الجرجاني [التعريفات] - مادة التأويل - طبعة القاهرة ١٩٣٨ م .
(٢٥) التيهانوى [كشف اصطلاحات الفنون] - مادة التأويل - تفسير - طعة الهند ١٨٩٢ م .

قال أبو منصور الماتريدي [٣٣٣هـ ٩٤٤م]: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحیح، وإلا فتفسير بالرأى، وهو الملهى عنه - والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع والشهادة على الله.

وكلام الصوفية في القرآن ليس بتفسير.

وفي [عقائد النسفي]: التصوص على ظواهرها، والعدول عنها إلى معاني يدعيها أهل الباطن إلحاد. وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها، ومع ذلك فيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أدب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان.

وتفسير القرآن هو المقول عن الضحاة، وتأويله ما يُستخرج بحسب القواعد العربية.

وتفسير القرآن بالرأى، المستفاد من النظر والاستدلال والأصول جائر بالإجماع، والمراد بالرأى في الحديث^(٢٦) أمر الرأى الذي لا يرهان فيه.

وتأويل الظواهر أولى من مخالفة الأوضاع اللغوية، لوجهين:

الأول: أن تأويل الظواهر متفق عليه بخلاف مخالفة الأوضاع، ومخالفة ما اتفق على جواز مخالفته أولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته.

والثاني: أن مخالفة الظواهر في الشرع أكثر من مخالفة الأوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة الأوضاع، وأن أكثر الظواهر مخالفة، وأكثر الأوضاع مفرقة، وذلك يدل على أن المحدور في مخالفة الأوضاع أعظم منه في مخالفة الظواهر، فكانت مخالفة الظواهر أولى. وعلى هذا يحمل حديث: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا». وحديث: «من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر». على حالة الاستحلال وإنكار الوجوب^(٢٧).

(٢٦) إشارة إلى حديث: «من قال في كتاب الله برأيه فأصاب فقد أخطأ» رواه أبو داود.

(٢٧) أبو اليقاء الكفوي [الكليات] - مادة «التفسير» تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، مطبعة دمشق ١٩٨٢م.

وعند عبد القاهر الجرجاني [٤٧١هـ - ١٠٧٨م] يطلق على التأويل : «معنى المعنى» .
 فظاهر اللفظ هو معناه ، أما تأويل هذا الظاهر فهو «معنى المعنى» ، فيقول : «فيها هنا
 عبارة مختصرة ، وهي أن تقول : «المعنى» و«معنى المعنى» ، تعنى بالمعنى المفهوم من
 ظاهر اللفظ ، والذي تصل إليه بغير واسطة ، و«بمعنى المعنى» ، أن تعقل من اللفظ
 معنى ، ثم يفضى بك ذلك المعنى إلى معنى آخر . ، فإنك في جميع ذلك لا تفيد
 غرضك الذي تعنى من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجه ظاهره ،
 ثم يعقل السامع من ذلك المعنى ، على سبيل الاستدلال ، معنى ثانيا هو
 غرضك . » (٢٨)

أما [المعجم الفلسفي] فلقد اهتم بتعريف «التأويل الإشاري» - الذي هو في حقيقته
 التأويل الباطني ، وتأويل الهمم منطبقا العربية - فقال : «إنه تأويل الكتب المقدسة تأويلا
 رمزيا يشير إلى معان خفية . » (٢٩)

وفي [الموسوعة الشيعية] تعريفات للتأويل . وعقائدات بينه وبين التفسير . .
 «التأويل - لغة - : تفسير ما يزول إليه الشيء» ، ومبصره . - وفي اصطلاح الأصوليين :
 صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى مرجوح ، لا اعتضاده بدليل يصير به أغلب على
 الظن من المعنى الظاهر .

والتفسير - لغة - : البيان وكشف المراد من اللفظ المشكل - وفي الشرع - : توضيح
 معنى الآية ، وشأنها ، وقصصها ، والسبب الذي نزلت فيه ، بلفظ يدل عليه دلالة
 ظاهرة .

وقريب من ذلك ، أن التأويل : بيان أحد احتمالات اللفظ ، والتفسير : بيان المراد
 المتكلم .

وقال الراغب : التفسير أعم من التأويل . وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها ،
 وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمال . وكثيرا ما يستعمل في الكتب الإلهية ،
 والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها .

(٢٨) عبد القاهر الجرجاني [دلائل الإعجاز] ص ٢٦٣ ، ٢٦٢ . محمود محمد شاكر . طبعة القاهرة ٢٠٠٠م .

(٢٩) مجمع اللغة العربية [المعجم الفلسفي] طبعة القاهرة ١٣٩٥هـ ١٩٧٩م .

وقال غيره: التفسير: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهها واحدا. والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

وقال أبو طالب الثعلبي [٤٢٧ هـ - ١٠٣٥ م]: التفسير: بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، كالتفسير (الصراط) بالطريق، و (الصيب) بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ، مأخوذة من الأول وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل: إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير: إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل.

وحكم التأويل:- بالنسبة لنصوص العقائد، وأصول الديانات، وصفات الله - اختلف العلماء فيه على ثلاثة مذاهب:

أولها: أنه لا مدخل للتأويل فيها، بل تجرى على ظاهرها، وهذا قول المشبهة.

الثاني: أن لها تأويلا، ولكننا نملك عنه، مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل.

والمذهب الثالث: أنها مؤولة. . ونقل هذا المذهب عن علي بن أبي طالب [٢٣ ق هـ

- ٤٠ هـ ٦٠٠ - ٦٦١ م] وابن مسعود [٣٢ هـ ٦٥٢ م] وابن عباس [٣ ق هـ - ٦٨ هـ ٦١٩ م - ٦٨٧ م] وأم سلمة [٢٨ ق هـ - ٦٢ هـ ٥٦٩ - ٦٨١ م].

أما النصوص المتعلقة بالفروع، فلا خلاف في دخول التأويل فيها، والتأويل فيها باب من أبواب الاستنباط. ويكون صحيحا إذا استوفى شروطه، الموافقة لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، ومن قيام الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حُمل عليه، ومن كون المتأول أهلا لذلك، ويكون التأويل قاسدا إذا فقد شرطه^(٣٠).

فكل هؤلاء العلماء الذين صنّفوا هذه الموسوعات في المصطلحات والفنون الإسلامية. . قد أكدوا على أن للتأويل الصحيح شروطا. . منها أن يكون المعنى الذي حُمل عليه اللفظ المؤول معنى محتملا. . وموافقا لمنطق الوضع اللغوي. . وموافقا للمحكم من آيات القرآن الكريم والمنشآت من السنة النبوية. . وعلى أن التأويل هو غرض - عن طريق الدراية - وراء قصد المتكلم. . وعلى أن صرف اللفظ - بالتأويل إلى

(٣٠) [الموسوعة الفقهية] - وزارة الأوقاف الكويتية - مادة التأويل - طبعة الكويت ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م

المعنى المرجوح، بدلا من الظاهر الراجح، مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر. . وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصورا في نطاق المعانى التى يحتملها اللفظ، فلا يخرج عن دائرة احتمالات اللفظ. . فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى أحد المعانى التى يحتملها. . كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لهذا التأويل.



وفى تفسير القرآن

أما المفسرون للقرآن الكريم. . الذين عرّضوا للتأويل عند تفسيرهم للآيات القرآنية التى ورد فيها مصطلحه، فإننا نجد القاسم الرسى [١٦٩ - ٢٤٦ هـ ٧٨٥ - ٨٦٠ م] يعرض لهذا المبحث فيقول: «أصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيه، الذى لا يخرج تأويله مخالفا لتزييله، وفرعه المتشابه من ذلك فيردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل.

وأصل السنة، التى جاءت على لسان الرسول ﷺ ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرسول ﷺ، فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع.

وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد التشابه إلى المحكم. وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوب تزييلها وتأويلها، ولذلك ما وقعوا فى التشبيه^(٣١).

فالمحكم والأصل من الكتاب والسنة هو ما لا اختلاف فيه، والمتشابه متيها ما فيه اختلاف، وهو مردود إلى الأصول المحكمات.

وفى تفسير قاضى القضاة، وإمام المعتزلة عبد الجبار بن أحمد الأسدي [٤١٥ هـ ١٠٢٥ م] لآية سورة آل عمران [منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات]

[٣١] القاسم الرسى [رسائل العبد والتوحيد] ج ١ ص ١٢٥، ١٢٦. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة

طبعة القاهرة ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م

يتحدث عن أن المحكم هو ما تكون دلالة في ظاهر لفظه، والمتشابه هو ما يشتبه بظاهرة، ومرجعه ومرده إلى المحكم. . كما يتحدث عن المقاصد الفكرية والمعرفية من وراء تضمن القرآن للمتشابهات - فيقول: «إن القرآن الكريم فيه ما يدل بظاهرة» فيكون من المحكمات، وفيه ما يشتبه بظاهرة، ويجب الرجوع في معناه إلى المحكمات. . ولو كان الجميع محكما لكان أقرب إلى الاتكال على ظاهره، وطريقة التقليد فيه والمعلوم أن أحدا إذا أراد بحث غيره على كثرة الفكر الذي يشهد الطبع، وينبع الذكاء والفهم على عليه المراد، ليقتصر في الاستخراج، وأجمل به القول ليشمل، فيستيطع منه الصحيح. . لقد أنزل الله تعالى بعض الكتاب متشابهاً لأنه علم أن الصلاح أن يرداد نظرهم وتأملهم، ويكذبوا في معرفة الحق بحواظرهم، لأن من حق المحكم أن يدل العارف باللغة بظاهرة، ويستغنى عن فكر مجدد، فإذا كان متشابهاً فلا بد من فكر مجدد، وعنده لا بد من استحضار الأدلة، ليحصل المراد به على موافقتها، وكل ذلك زائد في الحكمة. . ٤.

كما يؤكد القاضي عبد الجبار على أن المحكم ليس فقط هو الأصل والمرجع لفهم المتشابه، وإنما هو أيضاً الدليل على أن هذا من المتشابه. . فالمتشابه المحتاج إلى تأويل، هو الذي ينه المحكم أو الاستدلال العقلي على مشابهه. . فيقول: «وليس المتشابه ما لا دليل عليه، ولا تصح معرفة تأويله، بل لا بد وإن كان متشابهاً في اللفظ أن يكون المراد به واضحاً بالأدلة عليه من المحكمات. أو أدلة العقول».

وفي اختلاف المفسرين حول عطف [والراسخون في العلم] على لفظ الجلالة، أو عدم العطف - أي الاستئناف - ينحاز القاضي عبد الجبار إلى مذهب العطف، ويقول: «واعلم أن الأولى في معنى قوله تعالى: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم] أن يكون عطفاً على ما تقدم، ودالا على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله. بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك. . ولو كانوا لا يعرفون تأويله، وحالهم وهم راسخون في العلم كحال غيرهم، في أنهم يعترفون بأنه من عند الله، ويؤمنون به، فلا تكون لهم ميزة على غيرهم، والكلام يدل على أن لهم ميزة».

أما نبأ الغيب، الذي استأثر الله، سبحانه وتعالى، بعلمه، فإن القاضي عبد الجبار يرى أن إدراك تأويله ومآلاته هو لله وحده، ولا مدخل فيه لتأويل الراسخين في

العلم . . فيقول في تفسير قوله سبحانه: [هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله]:
 «أراد بالتأويل التأويل، وهو عز وجل المنفرد بالعلم بالتأويل، وأوقاته، وأحواله» (٣٢).

وعلى هذا المنهج يسير الزمخشري [٤٦٧ - ٥٣٨ هـ ١٠٧٥ - ١١٤٤ م] . .
 فالمحكمات من الآيات هي التي «أحكمت عباراتها بأن حُفظت من الاحتمال
 والاشباه والمشابهات هي «المتشابهات المحملات» و [أم الكتاب] هي أصل الكتاب،
 تحمل المشابهات عليها وتُرد إليها. ومثال ذلك ﴿لَا تَدْرِيكَ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]
 ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [النجم: ٢٣] ﴿لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾
 [الإسراء: ١٦] . . فهذه الآيات المشابهات تُرد إلى آيات التنزيه المحكمات

ثم يتحدث الزمخشري عن الرسالة المعرفية لوجود المشابه في القرآن، والدور
 الفكري للتأويل، فيقول: «إفان قلت: فهلا كان القرآن كله محكما؟

قلت: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما
 يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا
 الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، ولما في المشابه من الابتلاء
 والتفريق بين الثابت على الحق والمنزلة فيه، ولما في تقادح العلماء واتعابهم القرائح في
 استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند
 الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا متناقضة في كلام الله ولا اختلاف فيه إذا رأى فيه مما
 يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحدة، فتكبر وراجع
 نفسه وغيره، ففتح الله عليه وتبين مطابقة المشابه المحكم ازداد ضماناً إلى معتقده،
 وقوة في إيمانه» (٣٣).

فكانما وجود المشابه، والتأويل الذي يرده إلى المحكمات، ويرجع الفروع إلى
 الأصول هو ديوان العقلانية المؤمنة، التي تزدهر دائماً وأبداً بتدبر القرآن الكريم . .

(٣٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد [الغنى في أبواب التوحيد والعدل] ج ١ ص ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٨٣، ٣٧٨.

٣٧٩ تحقيق: أمير المؤمنين - طبعه القاهر ١٣٤٠ هـ ١٩٢٠ م.

(٣٣) الزمخشري [الكشاف عن حقائق التنزيل وغيره] ج ١ ص ٤١٢، ٤١٣.
 طبعه طهران.

فالتأويل الإسلامي هو السبيل إلى طمأنينة الإيمان الديني، وليس سبيل تفرغ الدين من الإيمان.

أما القرطبي، محمد بن أحمد [٦٧١هـ - ١٢٧٣م]، فالحكم عنده «هو ما لا التباس فيه، ولا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه: ما يحتمل وجوهاً، ثم إذا رُدَّت الوجوه إلى وجه واحد وأُطلَّ الباقي صار التشابه محكماً» فالحكم أبداً أصل تُرد إليه الفروع، والتشابه هو الفرع... وهو: «بيان المعنى، كما أن التفسير هو بيان اللفظ».

فكأنها التأويل الإسلامي للتشابه يجعل القرآن كله محكماً، لأنه تأويل يرد التشابه إلى المحكم، ويرجع بالفروع إلى الأصول. ثم يورد القرطبي رأي المفسر النحاس أحمد ابن محمد [٣٣٨هـ - ٩٥٠م] في الفارق بين المحكم والتشابه، والذي يقول فيه «أحسن ما قيل في المحكمات والمثابيات أن المحكمات ما كان قائماً بنفسه لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره». نحو: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإحلال: ٤] ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لَّن نَّاسٍ﴾ [طه: ٨٢]، والمثابيات نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر: ٥٣] يرجع فيه إلى قوله جل وعلا ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لَّن نَّاسٍ﴾ [طه: ٨٢] وإلى قوله عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦].. هكذا تُرد المثابيات إلى المحكمات.

ثم أورد القرطبي اختلاف العلماء في عطف [الراسخون في العلم] على لفظ الجلالة، أو الوقف على لفظ الجلالة، ثم الاستئناف، على النحو الذي يرجع إرادة الاثنين.. فهناك من التشابه غيب لا يعلمه إلا الله. فلا يعلمه أحد من الراسخين في العلم.. وهناك من التشابه ما يعلمه الراسخون في العلم، فيكونون - في علمه - معطوفين على لفظ الجلالة في آية آل عمران.. يورد القرطبي روايات هذا الخلاف فيقول: «واختلف العلماء في [الراسخون في العلم] هل هو ابتداء كلام مقطوع عما قبله؟ أو هو معطوف على ما قبله فتكون الواو للجمع؟ فالذي عليه الأكثر مقطوع مما قبله، وأن الكلام تم عند قوله [إلا الله] وهذا قول ابن عمر [١٠ق هـ - ٧٣هـ - ٦١٣ - ٦٩٢م] وابن عباس.. وعائشة [٩ق هـ - ٥٨هـ - ٦١٣ - ٦٧٨م] وعروة بن الزبير [٢٢ - ٩٣هـ - ٦٤٣ - ٧١٢م] وعمر بن عبد العزيز [٦١ - ١٠١هـ - ٦٨١ - ٧٢٠م] وغيرهم، وهو مذهب الكمائي [١٨٩هـ - ٨٠٥م] والأخفش [١٧٧هـ - ٧٩٣م] والفراء [١٤٤ - ٢٠٧هـ - ٧٦١ - ٨٢٢م] وأبي عبيد [١٥٧ - ٢٢٤هـ - ٧٧٤ - ٨٣٨م] وغيرهم.

وروى مجاهد [٢١ - ١٠٤ هـ ٦٤٢ - ٧٢٢ م] أنه تَسَقَّ - [عطف] - الراسخون على ما قبله، وزعم أنهم يعلمونه. وروى هذا الرأي عن ابن عباس، وقاله الربيع [١٧٤ - ٢٧٠ هـ ٧٩٠ - ٨٨٤ م] ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد [٣٧ - ١٠٧ هـ ٦٥٧ - ٧٢٥ م] وغيرهم.

وقد رد بعض العلماء هذا القول إلى القول الأول فقال: وتقدير تمام الكلام «عند الله أن معناه: وما يعلم تأويله إلا الله، يعنى تأويل التشابهات، والراسخون في العلم يعلمون بعضها قائلين أمنا به كل من عند ربنا بما نُصب من الدلائل في المحكم ومكَّن من رده إليه».

ورجح ابن فورك [٤٠٦ هـ ١٠١٥ م] أن الراسخين يعلمون التأويل... وقال شيخنا أبو العباس أحمد بن عمر [٥٧٨ - ٦٥٦ هـ ١١٨٢ - ١٢٥٨ م]: وهو الصحيح، فإن تسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب. وفي أى شيء رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع؟ لكن التشابه بتنوع، فمعه ما لا يُعلم البتة، كأمير الروح والساعة مما استأثر الله بغيبه، وهذا لا يتعاطى علمه أحد... فمن قال من العلماء الخذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم التشابه فإنما أراد هذا النوع، وأما ما يمكن حمله على وجوه في اللغة ومناح في كلام العرب فيتأول ويُعلم تأويله المستقيم، ويُزال ما فيه مما عسى أن يتعلق من تأويل غير مستقيم، كقوله في عيسى: [وروح منه] إلى غير ذلك، فلا يُسمى أحد راسخاً إلا بأن يعلم من هذا النوع كثيراً بحسب ما قدر له^(٣٤).

وفي هذا الذى قاله أبو العباس أحمد بن عمر جمع للآراء التى بدت مختلفة، على النحو الذى يميز في التشابه بين الغيب الذى لا يعلمه إلا الله... وبين ما يعلمه الراسخون في العلم وفق قواعد اللغة وثوابت الدين ومحكمات الآيات، وبمناهج العقول.

وعلى هذا الطريق، في تفسير آية آل عمران، يسير البيضاوى، ناصر الدين أبو سعيد عبيد الله بن عمر الشيرازى [٦٨٥ هـ ١٢٨٦ م]... فالآيات المحكمات «أحكمت عباراتها

(٣٤) القرطبي [الجامع لأحكام القرآن] ج ٤ ص ١٥ - ١٨. طبعة دار الكتب المصرية - القاهرة.

بأن حفظت من الإجمال والاحتمال . ومن [أم الكتاب] : أصله بُرِدَ إليها غيرها [وآخر متشابهات] محتملات لا يتضح مقصودها لإجمال أو مخالفة ظاهر [إلا بالفحص والنظر، ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل العلوم المتوقف عليها استنباط المراد بها فينالوا بها ويأتعاب القرائح في استخراج معانيها والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات . . . [وما يعلم تأويله] الذي يجب أن يحمل عليه [إلا الله والراسخون في العلم] أي الذين ثبتوا وتمكنوا فيه . ومن وقف على [إلا الله] فسر التشابه بما استأثر الله بعلمه، كمدة بقاء الدنيا ووقت قيام الساعة وخواص الأعداد، كعدد الزبانية، أو بما دل القاطع على أن ظاهره غير مراد ولم يدل على ما هو المراد . [وما يذكر إلا أولو الأبواب] مدح للراسخين بجودة ذهن وحسن النظر، وإشارة إلى ما استعدوا به للاهتمام إلى تأويله، وهو تجرد العقل عن غواشي الحس . . . (٣٥)

فالوقف . . . والعطف كلاهما وارد؛ لأن هناك ما لا يعلم تأويله إلا الله . . . وهناك ما يعلم تأويله الراسخون في العلم، الذين امتلكوا جودة ذهن، وحسن النظر، وتجردت عقولهم عن غواشي الحواس .



وفي العصر الحديث، يعرض الإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م] لهذا المبحث، في تفسيره لآية آل عمران [هو الذي أنزل عليك الكتاب منه قرآن آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات] فيقول : «إنها نزلت في نصارى نجران، ورد ما تشابه عليهم من أن عيسى بن مريم عليه السلام، روح الله وكلمته . . . فجعلوها ناقضة للآيات المحكمة في توحيد الله وتنزيهه .

والتشابه إنما يكون بين شيئين فأكثر . ووصف التشابه في هذه الآية هو للآيات باعتبار معانيها، أي إنك إذا تأملت هذه الآيات تجد معاني متشابهة في فهمها من اللفظ لا يجد الدهن مرجحاً لبعضها على بعض . وقالوا أيضاً إن التشابه ما كان إثبات المعنى فيه للفظ الدال عليه ونفيه عنه متساويين، فقد تشابه في النفي والإثبات، أو : ما دل فيه اللفظ على شيء والعقل على خلافه فتشابهت الدلالة ولا يمكن الترجيح، كالأستواء

(٣٥) البضاوي [أنوار التنزيل وأسرار التأويل] ص ٩١ . مطبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ ١٩٢٦ م

على العرش، وكون عيسى روح الله وكلمته. فهذا هو التشابه الذي يقابله المحكم الذي لا ينفي العقل شيئاً من ظاهر معناه.

وأما كون المحكمات من أم الكتاب، فصعته أنهن أصله وعماده، أو معظمه. . إنها هي الأصل الذي دعى الناس إليه، ويمكنهم أن يفهموها ويهندوا بها، وعنهما يتفرع غيرها، وإليها يرجع، فإن أشبه علينا شيء نرده إليها، وليس المراد بالرد أن نقوله، بل أن نؤمن بأنه من عند الله وأنه لا ينافي الأصل المحكم الذي هو أم الكتاب وأساس الدين الذي أمرنا أن نأخذه على ظاهره الذي لا يحتمل غيره إلا احتمالاً مرجوحاً. . وهذا رأى جمهور المفسرين. وذهب جمهور عظيم منهم إلى أنه لا تشابه في القرآن إلا أخبار الغيب، كصفة الآخرة وأحوالها من نعيم وعذاب.

ولقد بينا أن التشابه: ما استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة أو ما خالف ظاهر لفظه المراد منه. وورود التشابه بالمعنى الأول في القرآن ضروري؛ لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة. . ونقول: إنه لا يعلم تأويل ذلك، أي حقيقة ما نقول إليه هذه الألفاظ إلا الله، والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواء، وإنما يعرف الراسخون ما تحت حكم الحس والعقل فيفقهون عند حدهم ولا يتناولون إلى معرفة حقيقة ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب؛ لأنهم يعلمون أنه لا مجال لحسهم ولا لعقلهم فيه، وإنما سبيله التسليم، فيقولون أمنا به كل من عند ربنا، فعلى هذا يكون الوقف عند لفظ الجلالة لازماً. وإنما خص الراسخين بما ذكر لأنهم هم الذين يفرقون بين المرتبتين: ما يجوز فيه علمهم وما لا يجوز فيه، ومن المحال أن يحلوا الكتاب من هذا النوع فيكون كله محكماً بالمعنى الذي يقابل التشابه. ومن الشواهد على أن التأويل هنا بمعنى ما يقول إليه الشيء وينطبق عليه، لا بمعنى ما يفسر به، قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ سُورَهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

فتبين مما قررنا أنه لا يقال على هذا: لماذا كان القرآن منه محكماً ومنه عتقاً؟ لأن التشابه بهذا المعنى، من مقاصد الدين، فلا يلتصق له سبب؛ لأنه جاء على أصله.

وأما التفسير الثاني للمتشابه، وهو كونه ليس قاصراً على أحوال الآخرة، بل يتناول غيرها من صفات الله التي لا يجوز في العقل أخذها على ظاهرها، وصفات الأنبياء

التي من هذا الشبيل، نحو قوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْثَمٍ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١] فإن هذا مما يمتنع الدليل العقلي والدليل اللفظي من حمله على ظاهرة، فهذا هو الذي يأتي الخلاف في علم الراسخين بتأويله، فالذين قالوا بالنفي جعلوا حكمة تخصيص الراسخين بالتسليم والتفويض هي تمييزهم بين الأمرين وإعطاء كل حكمه. وأما القائلون بالإثبات الذين يردون ما تشابه ظاهرة من صفات الله وأنبيائه إلى أم الكتاب، الذي هو المحكم، ويأخذون من مجموع المحكم ما يمكنهم من فهم التشابه، فهو لا يقولون إنه ما خص الراسخين بهذا العلم إلا لبيان منع غيرهم من الخوض فيه، فهذا خاص بالراسخين لا يجوز نقله لهم فيه، وليس لغيرهم التهجم عليه. وهذا خاص بما لا يتعلق بعالم الغيب... (٣٦).

فتأويل نيا الغيب، أي إدراك مآلاته وحقائق كنه أخباره، لا يعلمه إلا الله... وتأويل ظواهر الصفات، التي تتعارض مع المحكم الذي جاء فيها، هو من اختصاص الراسخين في العلم، ومحجوب عن غير الراسخين.



ولقد أفاض العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور [١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م] في هذا المبحث، وذكر الحكمة من وجود التشابه، وعدّد مقاصد التأويل وقوائده... فقال: «لقد أنزل القرآن للإرشاد والهدى، فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ، وكانت أصولاً لذلك: باتّصاح دلالتها، وبحيث تدل على معان لا تحتمل غيرها أو تحتمله احتمالاً ضعيفاً غير معتدّ به، وذلك كقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [التورى: ١١] ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (٥٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ (٥١)﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١] وبتّصاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها وتناهل لفهمها فهي أصل القرآن المرجوع إليه في حمل معاني غيرها عليها للبيان أو التفريع.

(٣٦) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج ٢ ص ٦ - ٩. دراسة وتحقيق: د. محمد عبارة. طبعة القاهرة ١٩٩٣ م.

والمتشابهات مقابل المحكمات ، فهي التي دلت على معان تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد . . ومعنى تشابهها أنها تشابهت في صحة القصد إليها ، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض ، أو يكون معناها صادقا بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مراداً ، فلا يثبت الغرض منها . فهذا وجه تفسير الآية فيما أرى .

وعن الأصم [٢٧٩ هـ ٨٩٢ م] «أن المحكم : ما اتضح دليلاً ، والمتشابه : ما يحتاج إلى التدبر . وذلك كقوله تعالى : ﴿والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنزلنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون﴾ [الزخرف : ١١] فأولها محكم ، وآخرها متشابه .

واعلم أن التأويل منه ما هو واضح بين ، فعصرّف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل معادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظاهر منه ، فهذا القسم من التأويل حقيق بالألا يسمى تأويلاً ، وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر إلا أن أحدهما أسبق في الوضع من الآخر ، والمحصلان متساويان في الاستعمال . وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتضى ترجيح ذلك ، فكم من إطلاق مجازي للفظ هو أسبق إلى الأفهام من إطلاقه الحقيقي ، وليس قولهم في علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومه .

وتسمية هذا النوع بالمتشابه ليست مراده في الآية - [آل عمران] - وعده من المتشابه جموده .

ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن والأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه ، فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه . ثم إن تأويل اللفظ في مثله قد يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام البليغ ، مثل الأيدي والأعين في قوله : ﴿بَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [الذاريات : ٤٧] وقوله : ﴿فَأَنزَلْنَا بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور : ٤٨] فمن أخذوا من مثله أن الله أعيناً لا يُعرف كنهها ، أو أنه يداً ليست كأيدينا ، فقد زادوا في قوة الاشتباه .

ومنه ما يعتبر تأويله احتمالاً ونحويزاً ، بأن يكون صرف عن الظاهر متعيناً ، وأما حملاه على ما أولوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال ، وهذا مثل قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه : ٥] وقوله : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ

الْعَمَامُ» [البقرة: ٢١٠] فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله، ولا يدعى أحد أن ما أوله به هو المراد منه ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد عوارض التشابه والتأويل.

وقد استبان لك من هذه التأويلات: أن نظم الآية جاء على أبلغ ما يعبر به في مقام يسمع طائفتين من علماء الإسلام في مختلف العصور.

وليس طلب التأويل في ذاته عديمة، بدليل قوله: [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم] وإنما محل الدم أنهم يطلبون تأويله طلباً للفتة، ويطلبون تأويله ليسوا أهلاً له فيؤولونه بما يوافق هواهم، وهذا ديدن الملاحدة وأهل الأهواء: الذين يعتمدون حمل الناس على متابعتهم كثيراً لسوادهم.

والراسخون في العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه. قال ابن عطية [٤٨١ - ٥٤٢ هـ ١٠٨٨ - ١١٤٨ م]: تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلمه الجميع، وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدة.

وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو أن يكون ترجيحاً لأحد التفسيرين، وليس إبطاً للمقابل، إذ قد يوصف بالرسوخ من يترق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطلق في تأويله.

ثم يمضي العلامة ابن عاشور، ليجمع بين رأيي الذين يجعلون التأويل بمعنى إدراك كامل المأل في التشابه لله وحده. ورأي الذين يجيزون التأويل للراسخين في العلم، لإدراك نسبة من المآلات. فيقول: «ولا يخفى أن أهل القول الأول [الذين يجيزون التأويل] لا يثبتون متشابهها غير ما خفى المراد منه، وأن خفاء المراد متفاوت. وأن أهل القول الثاني [المنكرون للتأويل] يثبتون متشابهها استأثر الله بعلمه، وهو أيضاً متفاوت لأن منه ما يقبل تأويلات قريبة، وهو مما ينبغي ألا يعد من التشابه في اصطلاحهم، لكن صيغهم في الإمساك عن تأويل آيات كثيرة سهل تأويلها مثل: [فإنك بأعيننا] دل على أنهم يسدون باب التأويل في التشابه. قال الشيخ ابن عطية: «إن تأويل ما يمكن تأويله لا يعلم تأويله - على سبيل الاستيفاء - إلا الله تعالى، فمن قال من العلماء

الحذاق: بأن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه، فإمّا أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال.

فعلهم كامل مآلات التشابهات هو لصاحب العلم المطلق والكلّي والمحيط،
وللراشخين في العلم معرفة نسبية، وفق قدراتهم العلمية وملكاتهم العقلية، بهذه
المآلات.

ثم يورد العلامة ابن عاشور الرأي في التأويل الباطني - الذي استباح أهله تأويل معظم القرآن - والرأي في موقف الظاهرية - الذين رفضوا التأويل بإطلاق واقفين عند ظواهر الأنصاف - فيقول: «قال ابن العربي [٤٦٨ - ٥٤٣ هـ / ١٠٧٦ - ١١٤٨ م] - في [العواصم من القواصم] -: من الكائدين للإسلام: الباطنية والظاهرية».

«قلت - [أى ابن عاشور] - : أما الباطنية فقد جعلوا معظم القرآن متشابهاً، وتأولوه بحسب أهوائهم وأما الظاهريون فقد أكثروا فى متشابهه، واعتقدوا بسبب التشابه واقعاً، فالأولون - [الباطنية] - دخلوا فى قوله : [وابتغاء تأويله] والأخرون - [الظاهرية] - خرجوا من قوله : [وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم] أو وما يعلم تأويله إلا الله، فخالفوا الخلف والسلف. قال ابن العربى - [فى العواصم] - : وأصل الظاهريين الخوارج الذين قالوا : «لا حكم إلا لله» . . . يعنى أنهم أخذوا ظاهر قوله تعالى : [إن الحكم إلا لله] ولم يتأولوه بما هو المراد من الحكم^(٣٧) .

هكذا عرض المفسرون لمبحث التأويل ، وكاد إجماعهم أن ينعقد على جواز التأويل ، لأهله من الراسخين في العلم بالمشقول والمعقول . . . وعلى أن من التشابهات ما لا يعلم حقيقة مآلاتها إلا الله ، وإن تعلم الراسخون في العلم نسبة من هذه المآلات ، وأن من التشابهات المتعلقة بالكبرياء وآياته والتشريع وأحكامه - ما يعلم مآلاتها الراسخون في العلم . بما أودع الله في الفاظ هذه التشابهات ، وبما في محكمات القرآن الكريم من دلالات . . . ولقد شد من هذا التوافق أهل الغلو بين الظاهرية والباطنية جميعا .



(٣٧) محمد الطاهر بن عاشور، الشرح والتحرير، ج ١، ص ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١ - ٢٥٢.
طبعة تونس: دار التربية للنشر والتوزيع.

القانون الإسلامي لفلسفة التأويل

وإذا كان المفسرون للقرآن الكريم قد بسطوا الآراء حول الموقف من تأويل المتشابه ، وألوان ذلك التأويل - على النحو الذي وثقناه ليصبح «ملفًا» مرجعياً لهذا البحث في علم التفسير - فإن الذين فعّدوا للتأويل الإسلامي القواعد ، وجعلوه قانوناً ومعيّاراً من معايير النظر الفكري كانوا هم الفلاسفة المتكلمون ، وخاصة منهم أولئك الذين تبحروا في الدراسات الفلسفية التي قارنت بين رؤية الإسلام لهذا البحث وبين الرؤية الفلسفية الغربية . . . ولقد كان في مقدمة هؤلاء حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م) المتكلم والأصولي والفقيه . . . وصاحب الموقف النقدي من فلسفة اليونان ، ومن امتداداتهم في الواقع الفكري الإسلامي . . . وأبو الوليد بن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٢٦ - ١١٩٨ م) الشارح لأقرب لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) والفقيه والمتكلم صاحب الإبداع الذاتي المتميز - في الكلام والفلسفة - عن بشروحة على أعمال حكيم اليونان .

ولعل الغزالي قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مضبوط ومفصل للتأويل الإسلامي ، عبر فيه وبه عن موقف جمهور فلاسفة الإسلام ومتكلميهم ، من غير الباطنية والظاهرية . . . وهو يحدد معالم هذا القانون عندما يقول :

١ - ليس هناك فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل ، حتى من كان منهم غير معن في النظر العقلي ، كأحمد بن حنبل رحمه الله فلقد صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط . أحدها قوله ، ﷺ : «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» والثاني قوله ، ﷺ : «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والثالث قوله ، ﷺ : «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» . . . حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره .

٢ - أن معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل التأويل ليس بالهين ، بل لا يستقبل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة ، العارف بأصول اللغة ، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها وتحويلاتهم ومناهجها في ضروب الأمثال .

٣ - ولقد اتفقت الفرق الإسلامية على أن جواز التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر . . والظاهر الأول هو الوجود الذاتي .

٤ - وانتفخوا على أن البرهان إذا كان قاطعاً رخص في التأويل وإن كان بعيداً ، فإن لم يكن قاطعاً لم يرخص إلا في تأويل قريب سابق إلى الفهم .

٥ - وانتفخوا على أن مراتب الوجود المقبولة ، والتي يشملها التصديق والاعتراف بوجود ما أخبر به الرسول ، ﷺ ، هي خمس مراتب :

(أ) الوجود الذاتي : وهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة ، فيسمى أخذه إدراكاً ، وهذا كوجود السموات والأرض والحيوان والنبات ، وهو ظاهر ، بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون للوجود معنى سواه . . وهو لا يحتاج إلى مثال ، وهو الذي يجري على الظاهر ، ولا يتأول .

(ب) الوجود الحسي : وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجوداً في الحس ، ويختص به الحاس ، ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم ، بل كما يشاهده المريض المتيقظ ، إذ قد تتمثل له صورة لا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد مائر الموجودات الخارجة عن حسه .

(ج) الوجود الخيالي : وهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك ، فإنك تقدر أن تختنع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضاً عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج .

(د) الوجود العقلي : وهو أن يكون للشئ روح وحقيقة ومعنى ، فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ، كاليد مثلاً ، فإن لها صورة محسوسة ، ومتخيلة ، ولها معنى هو حقيقتها ، وهي القدرة على البطش ، والقدرة على البطش هي اليد العقلية .

(هـ) الوجود الشبهى : وهو أن لا يكون نفس الشيء موجوداً ، لا بصورته ولا بحقيقته ، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل ، ولكن يكون الوجود شيئاً آخر يشبهه فى خاصة من خواصه وصفة من صفاته . . ومثاله الغضب والشوق والفرح والصبر ، وغير ذلك مما ورد فى حق الله تعالى ، فإن الغضب - مثلاً - حقيقته : أنه عليان دم القلب لإرادة النفس ، وهذا لا يفتك عن نقصان الألم ، فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسباً وخيالياً وعقلياً نزلته على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب ، كإرادة العقاب ، والإرادة لا تناسب الغضب فى حقيقة ذاته ، ولكن فى صفة من الصفات تقارنها وأثر من الآثار يصدر عنها ، وهو الإبلام .

فهذه مراتب وجود الأشياء . . وهذه درجات التأويلات . . ومن اعترف بوجود ما أخبر به الرسول ﷺ ، عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذّاب على الإطلاق .

٦ - والناس فى التأويل على مقامين :

أحدهما : مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع والكف عن تعبير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم رأساً ، والرجوع عن الخوض فى الكلام والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة .

المقام الثانى : بين التُّنَّار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع ، ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غالباً فيما يعتقدونه برهاناً ، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به . . فلا يلزم كفر المتأولين ما داموا بلازمون قانون التأويل .

٧ - ومن الناس من يبادر إلى التأويل بفليات الظنون من غير برهان قاطع ، ولا ينبغى أن يبادر إلى كفره - أيضاً - فى كل مقام ، بل يُنظر فيه ، فإن كان تأويله فى أمر لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفره ، لأن النظريات قسمان : قسم يتعلق بأصول القواعد ، وقسم يتعلق بالفروع . . وأصول الإيمان ثلاثة : الإيمان بالله ، وبرسوله ، وباليوم الآخر ، وما عداه فروع . ولا تكفير فى الفروع أصلاً إلا فى مسألة واحدة وهى

أن ينكر أصلاً دينياً علم من الرسول ﷺ ، بالتواتر ، لكن في بعضها . [أى الفروع] - تخطئة كما في الفقهيات ، وفي بعضها تبديع كالحطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة .

وأما ما يتعلق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمة ، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع . فالأصول الثلاثة ، وكل ما لم يحتمل التأويل في نفسه ، وتواتر نقله ، ولم يتصور أن يقوم برهان على خلافه فمخالفته تكذيب محض .

٨ - والمخالف قد يخالف نصاً متواتراً يزعم أنه مؤول ، ولكن ذكر تأويله لا انتقاده له أصلاً في اللسان - [اللغة] لا على بُعد ولا على قرب ، فذلك كفر ، وصاحبه مكذب ، وإن كان يزعم أنه مؤول . مثاله ما رأيت في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد ، بمعنى أنه يعطى الوحدة ويخلقها ، وعالم ، بمعنى أنه يعطى العلم لغيره ويخلقها ، وموجود ، بمعنى أنه يوجد غيره . وأما أن يكون واحداً في نفسه وموجوداً وعالمًا على معنى اتصافه فلا . وهذا كفر صراح ، لأن حمل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء ، ولا تحمله لغة العرب أصلاً ، ولو كان خالق الوحدة يُسمى واحداً خلقه الوحدة ، لسمى ثلاثاً وأربعاً لأنه خلق الأعداد أيضاً ، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات .

٩ - ولو أنكر ما ثبت بأخبار الأحاد فلا يلزمه به الكفر ، ولو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه نظر ، لأن معرفة كون الإجماع حجة قاطعة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه ، وأنكر النظام [٢٣١ هـ ٨٤٥ م] كون الإجماع حجة أصلاً ، فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه . (٣٨)

هكذا فصل أبو حامد الغزالي قانون التأويل . . وتحدث عن مراتب التأويل التي لا تخرج بالتأويل عن إطار التصديق إلى إطار التكذيب



(٣٨) الغزالي - أبو حامد - [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص ٩٠ - ٩١ طبعة القاهرة ١٩٠٧ م .
والنظر كذلك [المستقصى من أصول الفقه] ج ١ ص ٣٨٤ - ١١٠ طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ

فإذا كان الغزالي قد وضع للتأويل هذا القانون . . وحدد له هذه المراتب . . فلقد كان ابن رشد سائراً على طريقه . رغم خلافهما حول بعض مقولات فلاسفة اليونان . بل لقد استشهد ابن رشد بآراء الغزالي . وإمام الحرمين . الجويني [٤١٩ - ٤٧٨ هـ - ١٠٢٨ - ١٠٨٥] . على أنه « لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل » . . ونبه على أن للتأويل العربي . أي في اللغة العربية . ضوابط حددتها هذه اللغة ، فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية ، وذلك عندما قال : « ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنته ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف أصناف الكلام المجازي » .

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع ، فلقد « أجمع المسلمون على أنه لا يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل » . . فمأثرت فيه « الإجماع بطريق يقيني لم يصح » فيه التأويل . وابن رشد في هذا الموقف من الإجماع أكثر تشدداً في الاقتصاد في التأويل من الغزالي . على عكس ما يظن الحداثيون والمتغربون ! .

كما نبه ابن رشد على وجود شواهد في النصوص تُعين مواطن التأويل ومواضعه . . فكان « ظاهر الشرع » هو سبيل من سبل التحديد لمواطن « التأويل » « لأنه ما من منطوق به في الشرع ، يخالف بظاهرة لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتُبر وتُصَفِّحت سائر أجزائه ، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة لذلك التأويل » . أو يقارب أن يشهد .

وخلص إلى أن المقصد من التأويل ، القائم « على قانون التأويل العربي » هو « الجمع بين المعقول والمنقول » وليس لإحلال المعقول محل المنقول . . الأمر الذي جعل بالإمكان إيجاز عناصر قانون التأويل عنده على هذا النحو :

١ - التأويل جائز .

٢ - في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر .

٣ - وبشرط تحقق شروط اللغة العربية في المجاز . الذي تُخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها .

٤ - وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على أن المراد هو ظاهر الألفاظ .

٥ - وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها .

٦ - ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول ، لا المقابلة بينهما ، والانحياز لأحدهما ، تجاوزاً للآخر أو نفيًا له .

٧ - على أن يظل التأويل حقًا للخاصة ، من الراستخين في العلم ، لا يُصرَّح به للعمامة ، ولا يُثبت في كتب الجمهور - حتى ولو كان تأويلًا صحيحًا ، مستجمعًا لشروط التأويل وضوابطه . . وبعبارة ابن رشد : «فهذا التأويل لا ينبغي أن يصرَّح به لأهل الجدل ، فضلًا عن الجمهور ، ومنى صرَّح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها . . أفضى ذلك بالصرَّح والمصرَّح إلى الكفر . . فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلًا عن الفاسدة . . وأما المصرَّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافر» .

٨ - أما أخبار عالم الغيب ، وكذلك المعجزات ، ومبادئ الشريعة ، وكل ما لا يستطيع العقل الإنساني الاستغلال بإدراك كتبه ، فلقد أوجب ابن رشد أخذه على ظواهره ، دون تأويل ، لأن هذه العقائد - عنده - مما تُعَلِّم بنفسها ، بالطرق الثلاث للتصديق : الخطابية . . والجدلية . . والبرهانية . . ولذلك - كما يقول - «لم نحتاج أن نصرب له أمثالاً ، وكان على ظاهره ، لا يتطرق إليه تأويل . وهذا التحريم من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا تنقاء ، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وجواسيهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . . إن ها هنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة» .

٩ - وحتى الحكماء من الفلاسفة - برأى ابن رشد - لا يجيزون تأويل أخبار الغيب ومبادئ الشريعة والمعجزات . . ولا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا

يتعرض لها بنفى ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك، لأن
المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو
إنسان، بل وبما هو إنسان عالم، ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ
الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جمدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان،
ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق
العقول الإنسانية، فلا بد أن يُعترف بها مع جهل أسبابها. . ولذلك لا نجد أحدا من
القدماء تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم، لأنها مبادئ تثبت
الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت. فإذا نشأ الإنسان
على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادى به الزمان والسعادة إلى أن
يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها،
فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال تعالى (والراسخون
في العلم يقولون أمانا به). هذه حدود الشرائع وحدود العلماء.

١٠ - ويرى ابن رشد أن الإفراط في التأويل، بعد عصر الصدر الأول للأمة، هو
المسئول عن أمراض الاضطراب والفرقة والتكفير التي شاعت وانتشرت (والصدر
الأول إنما صار إلى القضية الكاملة والثقوى باستعمال هذه الأقاويل (التي ثبتت
في الكتاب العزيز) دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل لم يصرح

وأما من أتى بعدهم، فإتيهم لما استعملوا التأويل قبل تقواهم، وكثير اختلافهم،
وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا، فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة،
أن يعتمد إلى الكتاب العزيز، فيلنقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء شيء، مما
كُلفنا اعتقاده، ويجهتد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا،
إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه، أعني ظهورا مشتركا للجميع. . ذلك أنه لما تسلط
على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من
الناس الذي يجوز التأويل في حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة
يكفر بعضهم بعضا، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعد عليه^(٣٩).

(٣٩) أبو الوليد بن رشد [تصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص ٣٤، ٣٥، ٤٦، ٣٢، ٥٨.

٥٩، ٦١، ٦٢، ٤٧، ٤٨، ٦٥. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة ١٩٩٩ م. و[تهافت

التهافت] ص ١٢٤، ١٢٥. طبعة القاهرة ١٩٠٣ م. و[مناهج الأدلة في عقائد الملة] ص ٥١، ٤٩. دراسة

وتحقيق: د. محمود فاسم. طبعة مكتبة الأنجلو - القاهرة.

هكذا وضع ابن رشد قانوناً للتأويل ، وشروطاً لجوازه ، قصرت على ما وراء العقائد ومبادئ الشريعة وأخبار الغيب والمعجزات . . . وجعل التأويل فيما وراء ذلك مشروطاً بتوفر الضوابط اللغوية ، وبشهادة الصومس المؤولة على أن فيها تأويلاً ظاهراً بنفسه للجميع .

وهي ضوابط أكثر في التشدد والاقتصاد في التأويل مما رأينا عند الغزالي . . . على عكس ما يتوهم كثير من الحدائين والشعريين !



ولقد أحيت مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامية ، التي تبلورت في واقعنا الفكري بالعصر الحديث - بزيادة جمال الدين الأفغاني [١٢٥٩ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م] - أحيت هذا المنهاج الإسلامي في فلسفة التأويل ، فجاء مضبوطاً بهذه الضوابط التي ميزته عن مجلبة وعشوائية الهيرمينوطيقا الغربية ، حتى يكون مناسباً لطبيعة الوعي القرآني الخالد والمطلق والمحفوظ حفظاً إلهياً .

فتحدث الأفغاني عن ضرورة التأويل للحفاظ على كمالات الصفات الإلهية ، ذلك « أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لكثرة تطرق الاختصال ، فلا سبيل إلا الاستدلال ، وتأويل ما يبدو بظاهره نقصاً إلى ما يقيد الكمال . وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ » .

وإذا كان الأصل هو الظاهر - ظاهر الألفاظ - فإن التأويل ضرورة لدفع المعاند ، وإقناع الجاحد ، اللذين لا يندفعان ولا يشتعان بالظواهر . . . وضروري كذلك حتى تتأسس العقائد على البراهين ، مع استقبات الأخبار الإنهية التي لا يدرك مآلاتها إلا الله بالقبول والتسليم . وملاحظة أن التأويل في ألفاظ الأعمال أوسع من التأويل في ألفاظ المعتقدات والمغيبات . . . فالحق الذي يرشد إليه الشرع والعقل : أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود ، ثم منه إلى إثبات النبوات ، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكتنه الألفاظ ، إلا فيما يتعلق بالأعمال . على قدر الطاقة ، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة . كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحري

والاجتهاد، ثم إذا جاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه، فوجد بظاهرة ملائماً لما حققه، فليحمد الله على ذلك، وإلا فليطرق عن التأويل، ويقول: آمنا به كل من عند ربنا، فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه إلا الله ونبيه، فعلى هذا المتوال يكون نسجه، فيبوء من الله برضوان، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم، وتناولها بقلب سليم.

وإن أراد التأويل لغرض: كدفع معاند، أو إقناع جاحد، فلا بأس عليه، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش، وهذا هو دأب مشايخنا، كالشيخ الأشعري [٢٦٠ - ٣٢٤هـ ٨٧٤ - ١٩٣٦م] والشيخ أبي منصور، ومن مائلهم، لا يأخذون قولاً حتى يسدوه ببراهينهم القوية، على حسب طائفتهم.

وطريق الراسخين في العلم هو طريق النظر بقدر الطاقة في إقامة البراهين القطعية، دون تعسف في التأويل، ثم قول ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾. . . إذ الواجب على كل ذي عقل: أن يذهب إلى النظر في الحقائق، ويسبرها على وجه أدق، بحسب طاقته، ويقيم البراهين القطعية، على النقي والإثبات، ثم يأخذ الفاظ الشارع مسلمة مقبولة، قائلاً: ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ [آل عمران: ٧] ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرح طويل، فإننا لا ندرى ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباءً منثوراً، فالحق: أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر، وهذه رتبة الراسخين في العلم، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره^(٤٠).

هكذا تحدث الأفغانى بدقة وحذر وتوازن عن التأويل: فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون التأويل على خطر، وأن تؤسس العقائد على البراهين، ثم تأخذ الأخبار بالتسليم، وخاصة ما تعلق منها بما هو دفين تحت حجب أستار علام الغيوب.

وعند الإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] نجد التأويل ضرورة للتوفيق بين التعارض البادى بين ظواهر الألفاظ وبين العقل، فلقد اتفق أهل

(٤٠) جمال الدين الأفغانى (الأعمال الحكمة) ج ١ ص ١٥١ - ٢٢٤، ٣٨٩، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، طبع بيروت ١٩٧٩م.

الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي في النقل طريقتان :

طريق التسليم بصحة النقل ، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله في علمه .

والطريق الثانية : تأويل النقل ، مع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل

وإذا كانت أخبار الغيب فيها الثوابت والفروع ، فلا بد عند جواز التأويل في أخبار الفروع من الحفاظ على الثوابت ، مع مراعاة عدم الاقتداء بالتأويل فالتأويل شهوة تشتهيها عقول الخاصة ، وليس منهاجا عاما للتقليد والاقتداء فمن اعتقد بالكتاب العزيز ، وبما فيه من الشرائع العملية ، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هي في ظاهر القول ، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها ، مع الاعتقاد بحياة بعد الموت ، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد ، بحيث لا يتقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد ، ولا يتقص شيئا من بناء الشريعة في التكليف ، كان مؤمنا حقا ، وإن كان لا يصح اتخاذ قدوة في تأويله ، فإن الشرائع الإلهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة لا ما تشتهي عقول الخاصة . والأصل في ذلك أن الإيمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسوله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا احترام ما جاء على السنة الراسل

ومقام الراسخين في العلم هو مقام الذين يدركون حدود العقل بإزاء الغيب المحجوب الذي لم يحيطوا به علما ، مع المزاخاة بين الدين والعلم على تقويم العقل والوجدان فالدين يأخذ بيد العلم ، ويساعدان معا على تقويم العقل والوجدان ، فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته ، فينصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين ، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين ، حتى إذا غشيت سبحات الجلال وقف خاشعا ، وقفل راجعا ، وأخذ أخذ الراسخين في العلم الذين قال فيهم أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، كرم الله وجهه ، فيما روى عنه : « هم الذين أغناهم عن

اقتحام السدود المضروبة دون الغيب، الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً. فاعتبر بذلك، ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين^(٤١).

فالتأويل الإسلامي هو طريق لدعم اليقين الإيماني بأصول الاعتقاد الديني، وسبيل لإزالة الشبهات عن هذا اليقين، كي يزاد رسوخاً. وليس سبيلاً لنقض هذا الإيمان، ولا لتفريغ النص الديني من الدين، كما هو حاله في الهيرمينوطيقا الغربية.

وعند الشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤ هـ ١٨٦٥ - ١٩٣٥ م] أن هناك استحالة في وجود تناقض بين النص القطعي الدلالة وبين الدليل العقلي أو الخفية العلمية المقطوع بها. وأن التأويل هو طريق التوفيق بين ما قد يبدو من تناقض بين الحقائق الكونية وظواهر بعض الألفاظ. ففي حقائق الكون مجال واسع للعقل ومن ثم للتأويل. «إذا وصل بحث الباحثين في أمور الكون إلى حقيقة مخالفة لظاهر الوحي فيها، وصار ذلك قطعياً وجب تأويل عبارة الوحي فيها بحملها على التجوز، أو الكناية، أو مراعاة العرف، كغروب الشمس في العين أو البحر مثلاً، وتخييط الشيطان للمصروع في قول. واعتقد نحن معشر المسلمين أن من مزأبنا كتابنا أنه ليس فيه نص قطعي الدلالة يمكن أن ينقضه دليل عقلي أو علمي قطعي...»^(٤٢).



وإذا كان أبو حامد الغزالي قد حدد مراتب الوجود للتأويل المقيول - بعد أن صاغ قانون التأويل - فإن العلامة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور قد حدد «مراتب التشابه وتفاوت أسبابها»، وقال: «إنها فيما انتهى إليه استقرارنا عشر مراتب:

أولاهـا: معان قصد إبداعها في القرآن، وقصد إجمالها، إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة - إن قلنا بوجود المجل الذي استأثر الله بعلمه، ونحن لا نختاره - وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها. فألقيت إليهم على وجه الجملة، أو لعدم

(٤١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده] ج ٣ ص ٣٠٩، ٤٨٣، ٣٥٠.

(٤٢) رشيد رضا [النار] المجلد ٢٨ ج ١ ص ٥٨٣.

قابلية بعضهم في عصر - أو جهة - لثبوتها بالكثرة، ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شئون الربوبية، كالاتيان في ظلال من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك.

وثانيتهما: معان قصد إشعار المسلمين بها - وتعين إجمالها - مع إمكان حملها على معان معلومة، ولكن بتأويلات تحروف أوائل السور، ونحو ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: ٥] ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ [البقرة: ٢٩].

وثالثتها: معان عالية خافت عن إظهار كثرتها اللغة الموصوفة لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله، نحو الرحمن، الرؤوف، المتكبر، نور السموات والأرض.

ورابعتها: معان نصرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي، نحو قوله: ﴿والشمس تجري لمستقر لها﴾ [يس: ٣٨] ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾ [الحجر: ٢٢] ﴿يكور الليل على النهار﴾ [الزمر: ٥] ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب﴾ [النمل: ٨٨] ﴿ثبت بالدहन﴾ [المؤمنون: ٢٠] ﴿زيتونة لا شرقية ولا غربية﴾ [النور: ٣٥] ﴿وكان عرشه على الماء﴾ [هود: ٧] ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ [فصلت: ١١] وذكر سد يأجوج ومأجوج.

وخامستها: مجازات وكتابات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يلبق الجميل عليها في جانب الله تعالى، لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقف فريق في حملها لتربها، نحو ﴿فإنك بأعيننا﴾ [الطور: ٤٨] ﴿والسما بيناها بأيدي﴾ [الذاريات: ٤٧] ﴿ويبقى وجه ربك﴾ [الرحمن: ٢٧].

وسادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأتصار، مثل: ﴿وفاكية وأبا﴾ [عن: ٣١] ومثل: ﴿أو يأخذهم على تخوف﴾ [النحل: ٤٧] - التخوف: التنقص بلغة هذيل - ﴿إن إبراهيم حليم أواه﴾ [هود: ٧٥] ﴿ولا طعام إلا من غسلين﴾ [الحاقة: ٣٦].

وسابعتها: مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصيتها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناه، صار حقيقة عرفية: كالنيم، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه

إجمال، كالربا، قال عمر [٢٠ ق هـ - ٢٣ هـ ٥٨٤ - ٦٤٤ م]: «نزلت آيات الربا في آخر ما أنزل، فتوفي رسول الله ﷺ، ولم يبق بها...».

وثامتها: أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابهاً، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ومثل المتأثلة في قوله: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢] - فيعلم السامع أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة.

وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿فَمَنْ حِجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ وفي [الموطأ] قال ابن الزبير [١ - ٧٣ هـ ٦٢٢ - ٦٩٢ م]: «قلت لعائشة - وكنت يومئذ حدثاً لم أتفق - : لا أرى بأساً على أحد ألا يطوف بالصفاء والمروة» فقالت له: «ليس كما قلت، إنما كان الأنصار يهلون لمناة الطاغية... الخ».

ومنه: ﴿عَلَّمَ اللَّهُ أَلَكُمُ كِتَابًا فَتَأْتُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ [المائدة: ٩٣] فإن المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

وعاشرتها: أفهام ضعيفة عدت كثيراً من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنية، وأفهام المشبهة. كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ [القلم: ٤٢] وليس من المتشابه ما صرح فيه بأننا لا نصل إلى علمه، كقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥] ولا ما صرح فيه بجهل وقته كقوله: ﴿لَا تَأْتِيَكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾ [الأعراف: ١٨٧].

وليس من المتشابه ما دل على معنى يعارض الحمل عليه دليل آخر، منفصل عنه، لأن ذلك يرجع إلى قاعدة الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، مثل قوله تعالى خطاباً للإبل: ﴿وَاسْتَمِيزْ مِنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ [الإسراء: ٦٤] - مع ما في الآية التفضية: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي مُنْكَرٌ وَلَا يُرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾ [الزمر: ٧] ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وقد علمتم من هذا أن - ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة : إما لضيقها عن المعاني ، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى ، وإما لتناسي بعض اللغة ، فيتبين أن الأحكام والتشابه : صفتان للألفاظ ، باعتبار فهم المعنى . (١٣٦)

وبهذا صار التشابه قانون ، كما أن للتأويل قانوناً . . وهي قوانين ضابطة لهذا المبحث في فكرنا الإسلامي . إن وجود التشابه في القرآن الكريم ، ومن ثم وجود ضرورة التأويل لهذا التشابه ، قد مثل وفاء القرآن الكريم بمهمة الكثر الذي لا تنقضي عجائبه ليظل دائماً وأبداً مستجيباً لتحقيق الحياة السوية للمكلفين ، أفراداً وجماعات ومجتمعات ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها . . إنه الرفاء بمقصد من مقاصد وحى الشريعة الخاتمة والخالدة والعالمية . . وبعبارة العلامة الطاهر بن عاشور : « فإن من مقاصد القرآن أمرين آخرين :

أحدهما : كونه شريعة دائمة ، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين ، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين .

وثانيهما : تعويد حملة هذه الشريعة ، وعلماء هذه الأمة ، بالتنقيب والبحث واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة ، على أن تكون طبقات علماء الأمة صالحة - في كل زمان - لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع ، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية . ولو صيغ لهم التشريع في أسلوب سهل التناول لا اعتادوا العكوف على ما بين أنظارهم في المطالعة الواحدة . من أجل هذا كانت صلوحية عباراته لاختلاف منازع المجتهدين ، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم ، تبعاً لاختلاف مراتب العصور (١٣٧) .

فللمحكم حكمه . . وللمتشابه وظائفه . . هكذا أصبح التأويل - في مدرسة الوسطية الإسلامية - سبيلاً من سبل الغنى الفكري والثراء التشريعي ، والكشف عن كنوز الحقائق القرآنية الداعمة للإيمان الديني . . وليس سبيلاً لتبديد هذا الإيمان الديني كما هو الحال في التفسير ميوطناً العربية . . أو مسح الإيمان الديني ، بالإحالة والإغراب ، كما هو الحال في تأويلات الباطنيين الغلاة .

(١٣٦) [التجويد والتوير آج ٣ ص ١٤٨ - ١٦٠]

(١٣٧) المصدر السابق . ج ٣ ص ١٤٨

وعند الصُّوفِيَّة

هناك فارق جوهري وكبير بين «التصوف» كمنهاج في تهذيب النفس بالمجاهدات الروحية، عندما يكون هذا التصوف ملتزماً بالشرعية، وبين «الترعة الباطنية» التي وإن ادعت الروحانية، إلا أنها تذهب على طريق الغلو في التأويل للمدعي إلى الحد الذي تفرغ فيه الدين من محتواه الحقيقي، عقيدة كان هذا المحتوى أو شريعة على حد سواء.

وإذا كانت الرهبة النصرانية يمكن أن تصنف مع التصوف، فإن «الغنوصية» الباطنية التي غزت اليهودية والنصرانية، وفرغتهما من محتوَاهما الحقيقي، لا يمكن أن تعد رهبة ولا تصوفاً.

وكذلك كان الحال في النسق الفكري الإسلامي، والمسيرة الحضارية لأمة الإسلام، تميز «التصوف الشرعي» عن «الغلو الباطني».. وكان التأويل، وقراءة النص الديني من أهم الحقول التي يمكن أن نلمس فيها التفرق الجوهري بين التصوف وبين الترععات الباطنية.

صحيح أن كثيرين من الصوفية قد تميزت قراءاتهم للنص الديني عن قراءة الفلاسفة والمفسرين للقرآن الكريم، ولكنهم لم يصلوا على طريق الغلو إلى ما وصل إليه الباطنيون، فلقد ظل الفارق الجوهري بين الصوفية وبين الباطنية متشكلاً في أن القراءة الصوفية هي صعود في النص للوصول إلى المتكلم ومقاصده، بينما كان التأويل الباطني - كما سنرى بعد قليل - إلغاء لأية مقاصد للمتكلم، على النحو الذي صنعه الهيرمينوطيقا مع المؤلف - في النصوص البشرية - ومع الله - في التوراة والإنجيل.

فالقراءة الصوفية للنص الديني تتدرج في استكناه بواطنه، والصعود إلى عوالمه، ولكن دون احتياج لمنطق المواضعات اللغوية، ولا لتواكب الإيمان الديني.. ولقد اشتهر التمييز في هذه القراءة الصوفية بين «مقامات ثلاثة»:

المقام الأول: هو مقام العارفين من المؤمنين الذين يتوصلون إلى الله من خلال كلامه، وعرفة معاني خطابه، فالشلاوة هنا هي التوصل إلى المتكلم. . ولأن الله سبحانه وتعالى - كما يقول الإمام جعفر بن محمد الصادق - لا قد تجلى لخلقه بكلامه، ولكنهم لا يبصرون. . فإن الصوفي العارف يبحث عن الله في خطابه، فلا ينظر إلى نفسه، أو إلى أفعاله. . فهو موقوف الفكر على المتكلم - الله - مستغرق بمشاهدته. . بينما القارئ العادي يقرأ النص ليعرف نفسه، ويعرف أفعاله.

أما المقام الثاني: فهو مقام عموم المفرجين، وهم من يشهدون بقلوبهم كأنه تعالى يخاطبهم ويناجيهم بالطفاف، وحالهم الإصغاء والفهم.

والمقام الثالث: - وهو أرفع المقامات - هو مقام أصحاب اليقين، الذين يرون أنهم يناجون ربهم، سبحانه وتعالى. (٤٥)

لكن جميع أصحاب هذه المقامات، في كل ألوان القراءة هذه، هم باحثون عن المتكلم، ساعون إلى الاقتراب من المصدر، واكتناه المقاصد. . بينما الغلو الباطني تؤدي قراءته إلى إلغاء المتكلم، وطي صفحة المقاصد الحقيقية لمبدع النص الديني.

ولذلك كان تعريف التأويل، عند الصوفية: أنه لغة أخرى، إلهامية، تفشها الله في قلب عبده، وكشف عن طريق التصوير بصور الصفات، وتلقين إلهاني من الوحي، دون تدخل وتوسط للعقل البشري فيه، فما كُتب هنا كُتب من قبل بواسطة الحق مباشرة، ويد الكاتب هنا يد الله، لأنها خطت ما أُملى عليها، والعقل الذي صاحب اليد كان شاهداً فقط على ما يمكن للعقل الفعال أن يتحجه مباشرة، وبلغه الفلسفة ومصطلحاتها، دون الاستعانة بأية قدرة عقلانية بشرية مباشرة، وهذه هي أعلى الدرجات التي يمكن أن يبلغها المربي المصطفى المختار على عين ربه ليبلغ الناس آيات ورسالات جوهرها الحقيقة التي خصت أربابها فقط.

ولهذا كان التأويل للمخاوص، أو خواص الخواص، والله المرشد لا غيره، وعليه التوكل، ومنه الفيض والوحي (٤٦).

(٤٥) [القارئ والنص: العلامة والدلالة] ص ١١٦

(٤٦) محمد غازي غرابي [النصوص في مصطلحات الصوفية] - مادة التأويل - طبعة دمشق ١٩٨٥ م.

فالتأويل : قراءة القلب ، الذي يتلقى الفيض والإلهام ، والعقل مجرد شاهد . . . لكن
بظلل المقصد هو الصعود إلى المتكلم ، والسعى لاكتناه مقاصد الخطاب .

وعندما وقف القشيري ، عبد الكريم بن هوازن [٣٧٦ - ٤٦٥ هـ / ٩٨٦ - ١٠٧٢ م] -
وهو من أعلام الصوفية وعلمائهم - أمام مصطلح « التأويل » في الآية السابعة من آل
عمران « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر
متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما
يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا
الألباب » . . . قال : « جئنا عليهم الخطاب ، فمن ظاهر واضح تنزيله ، ومن غامض
مشكل تأويله . القسم الأول لسط الشرح واعتناء أهل الظاهر ، والقسم الثاني لصيانة
الأسرار عن اطلاع الأجانب عليها ، فسبيل العلماء الرسوخ في طلب معناه على ما
يوافق الأصول ، فما حصل عليه الموقوف فمقابل بالقبول . وما امتنع من التأثر فيه
بمعلول الفكر سلموه إلى عالم الغيب .

وسبيل أهل الإشارة والفهم إلقاء السمع بحضور القلب ، فما سنع لفهومهم من
لائع التعريفات بنوا عليه إشارات الكشف .

إن طولبوا باستدانة السروطى السر تخارسوا عن النطق ، وإن أمروا بالإظهار
والنشر أطلقوا بيان الحق ، ونطقوا عن تعريظات الغيبة ، فأما الذين أبدوا بأنوار البصائر
فمستضيئون بشعاع شمس الفهم ، وأما الذين ألبسوا غطاء الريب ، وحرروا لطائف
التحقيق ، فتقسم بهم الأحوال وترجم بهم الظنون . ويطيحون في أودية الريب
والتلبس ، فلا يزدادون إلا جهلاً على جهل ونوراً على شرك .

كما يقول القشيري ، في تفسير قوله جل ذكره : [وما يعلم تأويله إلا الله] : « . . . ومن
وجد علمه من الله فيكون إيمانهم بلا احتمال جولان خواطر التجويز ، بل عن
صريحات الظهور ، وصافيات اليقين . وأما أصحاب العقول الصاحبة ففي صحبة
التذكر ، لظهور الراهب » (٤٧) .

(٤٧) القشيري [لطائف الإشارات] المجلد الأول من ٢٢٠ ، ٢٢١ . تحقيق : د . إبراهيم بسبولى - طبعة
القاهرة ٢٠٠٠ م .

فالمُراسخون في العلم هم الذين يظلمون المعاني التي توافق الأصول . . لكن من هؤلاء من يصلون إلى مقام الظهور . . ومن تقف بهم العقول الصاحبة عند حد ظهور البراهين !

لكن . . في كل الحالات والمقامات والقراءات والتأويلات ، فالهدف هو الوصول إلى أعلى مستويات الفهم لمقاصد المتكلم . . وليس ادعاء موت المتكلم - صراحة - أو بواسطة الغلو العبثي في تأويل النصوص -



التأويل الباطني

وإذا كانت الحضارة الغربية قد شهدت «هيرمينوطيقا النص الديني»، تلك التي فرّغت الدين - بالعلو التأويلي - من حقيقة الدين، فإن التأويل الباطني لدى الفرق الباطنية، التي ظهرت وعاشت في العالم الإسلامي، قد كان - ولا يزال - نسخة شرقية من هذه الهيرمينوطيقا، التي استباححت واجتاحت كل ضوابط اللغة والمنطق الديني، والثوابت الاعتقادية، وذلك فضلاً عن محكمات الآيات، وهي تؤوّل القرآن الكريم وعقائد الإسلام، بما فيها الألوهية... والنبوة... والوحى.

فهذا اللون من التأويل هو «تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن»، وتحويل النصوص الدينية المقدسة إلى مجرد رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكنونة، وجعل الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية - هي الأخرى - رموزاً وأسراراً، والقول بأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر والفشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن... فلكل ظاهر باطن، ولكل تنزيل تأويل...» (٤٨).

فالتأويل الباطني مثله كمثل هيرمينوطيقا النص الديني في التراث الغربي، يعسم التأويل في كل النصوص، دون التمييز بين المحكم منها وبين التشابه... ولا يقيم اعتباراً للمواضع اللغوية في النص المؤوّل... ولا لمنطق الثوابت الدينية والاعتقادية... بل إنه يشمل بهذا الغلو التأويلي ثوابت الاعتقاد، حتى لقد فرّغ الدين من محتواه، على ذات النمط العيسوي الذي صنّعه الهيرمينوطيقا بالعهد القديم والعهد الجديد في التراث الغربي للتأويل.

(٤٨) [مذاهب الإسلاميين] ج ٢ ص ٧، ١٠.

❖ فالإسماعيلية - مثلاً - يكاد تأويلها الباطني أن ينسخ الإسلام . . . فالباطن عندها ينسخ الظاهر ، حتى أنها تحل شريعة الباطن محل شريعة الظاهر التي جاء بها خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله ﷺ - باعتبارها «الظاهر» الذي تحل محله «الباطن» . . . فنزعم أن الإمام محمد بن إسماعيل هو الناطق السابع ، وأن الإمام الناطق السابع هو ناسخ عهد ، وفاتح لعهد جديد ، وهو صاحب شريعة . ولكن ليس معنى أنه ناسخ عهد : أنه ناسخ شريعة ، فهو لا ينسخ شريعة محمد ﷺ ، بل يؤكد ، ويظهر باطنها ، بمزيد من التأويل والكشف عن حقيقة التوحيد فهو - كما قال الإمام المعز لدين الله الفاطمي [٣١٩ - ٣٦٥ هـ / ٩٣١ - ٩٧٥ م] - : «عُطِلَتْ بقيامه ظاهر شريعة محمد ، لما كان لمعانيها مينا ، ولأسرارها كائفاً ومُجَلِّباً» . فالنسخ يتعلق بظاهر الشريعة لا بباطنها^(٤٩) . . . فهو تأويل ناسخ للظاهر ، كل الظاهر .

وهم يؤولون الآية القرآنية «وَكَلَّامُهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْنَا» [البقرة : ٣٥] بمحمد بن إسماعيل وأبيه إسماعيل ويؤولون «وَلَا تَقْرِبُ هَذِهِ الشَّجَرَةَ» [البقرة : ٣٥] بالإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق . ومن ادعى الإمامة من ولده .

والكرماني [٣٥٢ - ٤١٢ هـ / ٩٦٣ - ١٠٢١ م] - صاحب [راحة العقل] - يؤول نعيم الجنة تأويلاً روحياً خالصاً ، لا أثر فيه لشيء من اللذات الحسية والجسدية . . . وأبو يعقوب الحسني [٣٣٤ هـ / ٩٤٥ م] - صاحب [البصائر] - يؤول «الثواب الأخروي بالعلم» . . . فظاهر الشريعة منسوخة بباطنها ، وجميع الظواهر أمثال مضروبة ، والمراد منها المعاني الباطنة فيها ، وهي التي عليها العمل وفيها النجاة . . . والظاهر منهي عنه ، وفي استعماله الهلاك ، وهو جزء من العذاب الذي يعذب به الآخذون به ، لأنهم لم يعرفوا الحق الباطن^(٥٠) .

❖ ولقد جاءت «النصيرية» مرحلة أعلى في غلو التأويل الإسماعيلي ، ففي كتاب تعليم ديانة النصيرية [- وعنه مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس - رقمه ٦١٨٢ - نجد الغنوصية الحلولية قد بلغت بهم إلى تأليه الإمام علي بن أبي طالب ، كرم الله وجهه . . . وفي هذا المخطوط - الذي جاء في صورة أسئلة وأجوبة - يأتي :

(٤٩) المرجع السابق . ج ٢ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤

(٥٠) المرجع السابق . ج ٢ ص ٣١١ ، ٣١٢ . و [كشف اصطلاحات الفنون] - للتهانوي - و د . محمد عمارة

[الوسيط في المذاهب والاصطلاحات] ص ٩٤ ، ٩٦ . طبعة القاهرة ١٩٩٩ م .

- السؤال رقم ٩٧ : «ما معنى الكلمة الظاهرة والكلمة الباطنة؟»

- والجواب : «الباطنة هي الروحية مولانا، والظاهرة هي قدرته، فظاهرا نقول عنه : مولانا علي بن أبي طالب، ويعنى هذا باطنا : «المعنى» و «الاسم» و «الباب» الله الغفور الرحيم».

والمراتب عندهم - كما في هذا المخطوط - سبعة . . والمرتبة الثالثة منها هي مرتبة التقية، وعددهم ٦٠٠، ولهم سبع درجات، هي : الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والاجتهاد، والدعاء، والتواضع.

وفي أحد كتبهم - [مجموع الأعياد والدلالات والأخبار المبهرات] لأبي سعيد يموت ابن القاسم الطبراني - وصف للإمام علي بن أبي طالب بأنه «أحد، حسد، لم يولد ولم يلد، وأنه قديم لم يزل، وجوهه نور، ومن نوره تسطع الكواكب، وهو نور الأنوار. تجرد عن الصفات، يشق الصخور ويسجر البحور، ويدبر الأمور، ويخرب الدول، خفي الجوهر، وهو معنى . . وهو الذي خلق محمدا، وسماه «الاسم». ومحمد هو حجاب علي ومسكنه. ومحمد خلق سلمان الفارسي من نور نوره، وجعله «بابا» له، والمكلف بنشر دعوته، ومن حروف بداية هذه الأسماء الثلاثة يتكون : «عين - ميم - سين». وهي قسم المسحيب لدعوة النصيرية . . وهناك خمسة أيتام (أي لا نظير لهم) هم : المقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وعبدالله بن رواحة الأنصاري، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كنان الدوسي. وهم الصدورات الخمسة الإلهية والنجوم الخمسة الذين توجه إليهم الصدورات الخمسة اليومية» (٥١).

❖ وعلى الدرب نفسه - في الغلو التأويلي - تسمير «الدروز» . . فالظاهر هو العذاب، والباطن هو الرحمة . . ولكل ناطق أساس، والأساس يؤون ما جاء به الناطق . . وفي إحدى رسائلهم - [كتاب فيه تقسيم العلوم وإثبات الحق وكشف المكنون] - لإسماعيل ابن محمد بن حامد التميمي الداعى - ومته مخطوط رقمه ١٤٢٣ بالمكتبة الأهلية بباريس - يقول المؤلف : «إن العلم ينقسم على خمسة أقسام : قسمان منها للذين، وقسمان منها للطبيعة، وأما القسم الخامس فهو أجلتها وأعظمها قدرا، وهو القسم

(٥١) [مذاهب الإسلاميين] جزء ٢ ص ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٤٥، ٤٤٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٨٢، ٤٨٧، ٤٨٨ .

الحقيقي الذي هو المراد، وإليه الإشارات، ومن أجله قامت الدار، وظهور بين أهلها مولانا الحاكم البار [أى الحاكم بأمر الله الفاطمي].

فأما العلمان المتقدمان فهما علما الدين: أحدهما علم الظاهر، والآخر علم الباطن. . . والنطقاء هم أصحاب الظاهر. وأولهم نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد. . . وكل واحد من هؤلاء النطقاء أتى بظاهر أقامه لأصحابه ومستحقه. وكان بين يديه أساس ووفى يكون له خليفة بعد وفاته: فكان لنوح: سام، وإبراهيم: إسماعيل، ول موسى: يوشع بن النون من بعد هارون، ول عيسى: شمعون، ول محمد: علي بن أبي طالب. . . وقام الأساس بتأويل ما أتى به الناطق، فصاروا زوجين، وبهذا ينطق الكتاب ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾ [الذاريات: ٤٩] ﴿فصرب بينهم سورا له باب باطنة فيه الرحمة وظاهرة من قبله العذاب﴾ [الحديد: ١٣] فدل بأن الظاهر من قبله العذاب، وأنه وصاحبه عذاب، والباطن فيه الرحمة. . . والظاهر ليس هو المراد، فوقع العلم عليه على المجاز، وكذلك الباطن ليس هو المراد، فوقع العلم - أيضا - عليه على المجاز لا بالحقيقة، والمعنى لصاحبهما، أعنى الناطق والأساس، وهما عبدان لله - جل وعز اسمه - ليس فيهما توحيده، وهما في عصرنا هذا عبدان لمولانا الحاكم - جل ذكره - مستخدمان لملكه، يعرفهما من عرفهما ويجهلهما من استغنى عن العلوم. . .

كما نجد في تأويلات الدرر - بذات المرجع - أن السموات السبع هم الأنمة المستورون. . . فأولهم سماء الدنيا: إسماعيل بن محمد. . . وسابعهم السماء السابعة: وهو قيام عبدالله بالأمر أبى المهدي. . . ثم ظهور مولانا الحاكم سبحانه بين أيديكم ظاهرا مكشوفاً، وحجته - جل ذكره - ظاهرة مرئية، قد أغنى ذوى العقول عنها عن البحث فيما تقدم!! (٥٢).

هكذا بلغ الغلو الباطني في التأويل إلى الحد الذي تجاوز فيه نسخ الباطن للظاهر. . . فقالت الدرر بنسخ ظهور الحاكم «لأساس - الباطن» أيضا!! .

لكن هذا الغلو في التأويل، الذي حاكى هيرمينوطيقا النص الديني في التراث الغربي، والذي كان كتلك الهيرمينوطيقا أثرا من آثار الغنوصية، ذات الأصول الهلينية

(٥٢) المرجع السابق. ج ٢ ص ٦٩٤ - ٦٩٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٧٠٢.

واليهودية، قد ظل - في حضارتنا الإسلامية - بسبب عقلانية الإسلام، ووجود الآيات القرآنية المحكمة، التي جاءت بها جميع عقائد الإسلام وقيمه وثوابت أحكامه التشريعية . . وبسبب الحفظ الإلهي للوحي القرآني من التبديل والتغيير والتخريف . . قد ظل هذا الغلو الباطني في التأويل - بحضارتنا الإسلامية - هامشيا، حتى أننا لا نجد بقاياه الآن إلا لدى قطاعات محدودة من «الإسماعيلية» و«النصيرية» و«الدروز» .

فقط الاستشراق هو الذي سيطر على هذا الغلو الباطني من أضواء دراساته أكثر مما سيطر على تيارات الوسطية والاعتدال في مذاهب الإسلاميين . . ليظهر الاستثناء باعتباره القاعدة، وليجعل من «عورات الفكر» عنوانا على أمة الإسلام!! . . وربما لأن هذا الغلو هو الامتداد السرطاني لحضارة المشرقين في عالم الإسلام!! .



هرطقة الهيرمينوطيقا في الدراسات الإسلامية المعاصرة

لقد رأينا - عبر صفحات هذه الدراسة - كيف سعت الهيرمينوطيقا الوضعية العلمانية الغربية، منذ عصر التنوير الأوروبي - في القرن الثامن عشر الميلادي - كيف سعت إلى «أنسنة» الدين، بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي - في النص الديني - هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كيتونة عالم القارئ إلى النص - بدلا من العكس - كما سعت هذه الهيرمينوطيقا إلى عزل القيم والأخلاق والأحكام الدينية عن مصدرها الإلهي (اللاهوت)، وإقامة قطيعة معرفية كبرى مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص . . . حتى بلغت حد الضيعة المنكرة: «لقد مات الله!! وبذلك أحلت «الدين الطبيعي» محل «الدين الإلهي»، بغد أن جعلت الإنسان طبيعياً، وليس ذلك الرائي الذي نفع الله فيه من روحه.

وهذا التأويل الهيرمينوطيقي - الوضعي العلماني - وإن كان قد شارك في الغلو ذلك التأويل الغلوصي الباطني للنص الديني، بشقريته من محتواه . . . وتعميم هذا الغلو التأويلي على جميع النصوص، لا فرق عنده بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومشابه، ولا بين وحي وغير وحي . . . وذلك بدعوى «أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»^(٥٣) . . . إلا أنه - أي هذا التأويل الهيرمينوطيقي الوضعي - قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل . . . فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من «جسده» إلى «روحه»، بينما الهيرمينوطيقا الوضعية تنتقل بالنص من «روحه» إلى «جسده»، وبعبارة أدق، تنتقل بالدين من الإلهية إلى «الطبيعة»، ومن الميتافيزيقا إلى الفيزيقا، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية . . . فعلم الكلام -

(٥٣) د. حسن حنفي [من العنيفة إلى الثورة] ج ١ ص ٣٩٧، ٣٩٨. طبعة القاهرة ١٩٨٨ م.

عندها - ليس علم الإلهيات ، وإنما هو علم الإنسانيات . . والله ليس له وجود ذاتي مفارق ، وصفاته ليست صفات لذاته الواجبة الوجود - وجوداً مفارقاً للطبيعة والواقع والإنسان - وإنما هو - تعالى عن هذه الهرطقات - اختراع الإنسان المحيطة ، عندما عجز عن تحقيق ذاته الحية ، العالمة ، القادرة ، المريدة ، السميعة ، البصيرة ، المتكلمة ، الفعالة لما تريد ، فاخترع هذا الإنسان ذاتاً أضفى عليها هذه الصفات التي عجز عن تحقيقها ، بسبب الإحباط الذي يعيشه . . فإذا ما نهض هذا الإنسان ، فحقق ذاته ، وتحلى بهذه الصفات ، طويت هذه الصفحة من صفحات العلم الإلهي - علم الكلام - وأصبحت عبارة «الإنسان الكامل» هي البديل والأدق في التعبير عن كلمة «الله» ، التي تتفى مبررات وجودها حتى في اللغة !!! .

«وبنص عبارات أصحاب هذا التأويل المادى العبثى ، الذي يعيد في واقعنا الفكرى المعاصر ما صنعه الهيرمينوطيقا الوجودية الغربية مع اليهودية والنصرانية - منذ القرن الثامن عشر - يقول هؤلاء المقلدون لهذه الهيرمينوطيقا - حذوك النعل بالنعل :-

«إن الله لفظة تعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح ، أى أنه تعبير أدبى أكثر منه وصفاً لواقع ، وتعبر إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً . . إنه لا يعبر عن معنى معين ، إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة ، أو بتصور من العقل ، هو رد فعل على حالة نفسية ، أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيراً عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين ، فكل ما نعتقد ثم نعظمه تعويضاً عن فقد يكون فى الحس الشعبى هو الله ، وكل ما نصبوا إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضاً فى الشهود الجماهيرى هو الله^(٥٤) . . . والله باعتباره هو الوجود الواحد ، أو المجرد الصورى ، أو العلة الغائية ، كل هذه التصورات هى فى حقيقة الأمر مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان . . والإلهيات ، فى الحقيقة ، وإن بدت نظرية فى الله ذاتاً وصفات وأفعالاً ، هى وصف للإنسان الكامل ذاتاً وصفات وأفعالاً^(٥٥) . . فالإنسان يخلق جزءاً من ذاته ويؤله ، أى أنه يخلق المؤله على صورته ومثاله ، فهو يؤول أحلامه ورغباته ، ثم يشخصها ويعبدها ، فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر

(٥٤) د. حسن حنفى [الثرات والتحديث] ص ١٢٨ ، ١٣٠ طبعة القاهرة ١٩٨٠ م

(٥٥) د. حسن حنفى [دراسات إسلامية] ص ٤٠٥ ، ٣٥٩ طبعة بيروت ١٩٨٢ م

لا يعبد ولا يقدر، بل يعمل ويحقق خطته وأهدافه . . . إن اختيار باقية من الصفات المطلقة، ووضعها معاً في صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤله نفسه، بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق، فالذات الإلهية هي الذات الإنسانية في أكمل صورها . . . وأي دليل يكشف عن إثبات وجود الله إنما يكشف عن وعي مزيف . . . ولذلك، فإن التفكير في الله هو اغتراب، بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع، وكل حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم، يكون تعمية تدل على نقص في الوعي بالواقع . . . وتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب . . . وليس حكماً على وجود في الخارج . . . فذات الله هي ذاتنا مدفوعة إلى الحد الأقصى . . . ذات الله المطلق هي ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي، وتعويض نفسى عن التحقيق الفعلى لهذه المثل في الحياة الإنسانية» [111] (٥٦).

* وبعد «أنسنة» الإله، تذهب هذه الهيرميوطيقا - في تطبيقاتها على الإسلام - إلى «أنسنة» الصفات الإلهية . . . فالصفات السبع هي في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم . . . وهذه الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله وإليه على المجاز . . .» [11] (٥٧).

* وبعد تأويل الله بالإنسان . . . تذهب هذه الهيرميوطيقا، في التأويل العيشي إلى «أنسنة» النبوة، بحيث تزول النبوة، واتصال النبي بالملك والوحي «بعلاقة الفكر بالواقع . . . فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله، وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع» (٥٨) . . . والنبوة ليست غيبية، بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد، والغيبات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية . . .» [11] (٥٩).

(٥٦) [من العقيدة إلى الثورة] ج٢ ص ٦٣٩، ٤٦، ج١ ص ٨٨، ٨٩ .

(٥٧) المرجع السابق، ج٢ ص ٦٠٢، ٦٠٤ .

(٥٨) [دراسات إسلامية] ص ٣٩٧ .

(٥٩) [من العقيدة إلى الثورة] ج٢ ص ٣٤ .

« وفي تأويل مادي ووضعي آخر، لأحد قلائد هذه المدرسة، ينشئ عن النبوة والوحي أي إعجاز أو مفارقة لقوانين المادة والضيعة والواقع، فهي - عنده - مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن «فاعلية المخيلة الإنسانية»، يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكاهن بالجان. . فهي - النبوة - «حالة من حالات الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية»، وليست «ظاهرة فوقية مفارقة» للواقع وقوانينه المادية [11].

والفارق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن هو، فقط، في «الدرجة» - درجة قوة المخيلة - وليس في الكيف أو النوع.

« وعلى عكس إجماع علماء الأمة ومكلميها وفلاسفتها على أن «الأرواح الأنبياء» مصدر من الجلال الإلهي لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطر عليها سطوة روحانية. . »^(٦٠)، يقول صاحب هذا التأويل المادي للوحي والنبوة: «إن تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم «الخيال»، معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية «المخيلة» الإنسانية، التي تكون في «الأنبياء» - بحكم الاصطفاء والفطرة - أقوى منها عند سواهم من البشر. . وإذا كانت فاعلية «الخيال» عند البشر العاديين لا تشبدي إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن «الأنبياء» و «الشعراء» و «العارفين» قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية «المخيلة» في اليقظة والنوم على السواء.

وليس معنى ذلك التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة «المخيلة» وفعاليتها، فالنبي يأتي على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب. . والنبوة، في هذا التصور، لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة. . ويمكن فهم الانسلاخ أو «الانخلاع» في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة. . وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الشقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها. . » [11]^(٦١).

(٦٠) الإمام محمد عبده [رسالة التوحيد] ص (٨). دراسة وتحقيق: د. محمد عبادة. طبعة القاهرة ١٩٩٢م.

(٦١) د. نصر حامد أبو زيد [مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن] ص ٦٥، ٥٦، ٥٩، ٣٨. طبعة القاهرة ١٩٩٠م.

« وإذا كان الأمر كذلك ، فإننا لا نكون بإزاء أى إعجاز . . وإنما أمام قوة «مخيلة» .
جاءت بقرآن ، يمكن . بل يجب . تأويله تأويلات متعددة بتعدد القراء لنصه ؛ لأنه لا
يتضمن معنى ثابتاً ولا تحالفاً . . فهو - بعبارة صاحب هذا التأويل - «نص بشري» ،
وخطاب تاريخي ، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً . . وليس ثمة عناصر جوهريّة
ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي
تكشفه في النص . . فالقرآن ، في حقيقته وجوهره ، منتج ثقافي ، تشكل في الواقع
والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ،
فالواقع أولاً ، والواقع ثانياً ، والواقع أخيراً . . » (٦٢) .

« وبعد أنسنة الإله . . وأنسنة النبوة . . ونفى التنزيل والإعجاز عن القرآن
والوحي . . ونفى كل خلود عن كل معاني القرآن . . تذهب هذه الهيرمينوطيقا
المعاصرة إلى أنسنة عالم الغيب ، فتري في أنباء الغيب تعبيرات فنية وصوراً خيالية تعبر
عن آماني الإنسان . . «فأمور المعاد إنما تعبر» على طريقتها الخاصة ، وبالأسلوب
الفني ، الذي يعتمد على الصور والخيال ، عن آماني الإنسان في عالم يسوده العدل
والقانون . . إنها تعبر عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل . . » [١١] (٦٣) .

• وحديث القرآن عن اللوح المحفوظ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»
[البروج : ٢١ ، ٢٢] «هو صورة فنية الغاية منها إثبات تدوين العلم ، فالعلم المدون أكثر
دقة من العلم المحفوظ في الذاكرة أو المنصور في الذهن» (٦٤) .

« وبعد تأليه الإنسان ، وأنسنة الله . . وأنسنة النبوة والوحي وعالم الغيب . . تذهب
هذه الهيرمينوطيقا المعاصرة إلى تأليه العقل ، والاستغناء به وبالحواس عن الوحي
والغيب ، فتقول : «إن العقل ليس بحاجة إلى عون ، وليس هناك ما يند عن العقل .
العقل يحسن وينبئ ، وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء ، كما أن
الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب . . ويمكن معرفة الأخلاق

(٦٢) د. نصر حامد أبو زيد - مجلة [القاهرة] مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق - عدد أكتوبر ١٩٩٢ م

و [نقد الخطاب الديني] ص ٨٣ ، ٢٨ ، ٩٩ . طبعة القاهرة ١٩٩٢ م .

(٦٣) [دراسات إسلامية] ص ١٠٤

(٦٤) [من العقيدة إلى الثورة] ج ٢ ص ١٣٥

بالفطرة^(٦٥) . فالوحي لا يعطى الإنسانية شيئاً لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها . . . [١١١]^(٦٦)

* وأخيراً، تعلن هذه الهيروميوطيقا المعاصرة عن أن مهمتها - بعد تأليه الإنسان، وتأليه العقل الإنساني - وأنسنة الله والوحي والنبوة وعالم الغيب - تعلن أن مهمتها هي أنسنة الحضارة الإسلامية، بتحويلها عن الإلهية إلى الإنسانية . . . وأنسنة الدين الإسلامي، بإحلال «الدين الطبيعي» محل «الدين الإلهي» ، فتقول :

«إن مهمتنا هي أن نتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، قبل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله . . . تكون متمركزة على الإنسان . . . وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان . . . إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، ونشأ المجتمع العقلي المستنير» [١١١]^(٦٧)

* بل لقد بلغ الغلو بأخذ تلامذة هذه المدرسة، إلى الحد الذي انتقد فيه تأويل العقائد الإسلامية في عالم الغيب تأويلاً يحولها - فقط - من الحقيقة إلى المجاز، ويجردها، بأنسنتها - فحسب - من إلهيتها، فدعى إلى إلغاء هذه العقائد كلية، أي إلغاء حتى صورتها الإنسانية، المجردة من الإلهية والغيب، فقال :

«إن هذا التأويل، الذي يحول الوحي إلى واقعة تاريخية . . . وإلى الطبيعة . . . وإلى خبرة بشرية، ونشاط ذهني، ويرد الميثافيزيقي إلى الفيزيقي . . . ويحول العلم الإلهي إلى علم إنساني . . . وإن لم يخل من فائدة تتمثل فيما يحدثه من خلخلة في بنية الفكر الديني المسيطر والمستقر . . . إلا أنه يكشف عن الطابع المتردد الذي يقع في «التلوين» بدلاً من «التأويل» . . . ويتعارض مع تاريخية الوحي . . . ثم، ما الهدف والغاية من استمرار الوحي، بكل ما يرتبط به من عقائد التوحيد والبعث والجزاء، حتى بالمعنى المجازي - الوحي الطبيعي - ؟؟ . . . [١١١] . . .^(٦٨)

(٦٥) المرجع السابق - ج ٢ ص ٨٤٨ .

(٦٦) ص تقديم د. حسن حنفي لـ [تربية الجسد الشرقي] - المصنوع - ص ١٥١ - طبعة القاهرة ١٩٧٧ م .

(٦٧) [دراسات إسلامية] ص ٣٠٠ - ١٢٨ .

(٦٨) د. نصر حامد أبو زيد [نقد الخطاب الديني] ص ١٧٢ - ١٧٤ - ١٧٩ - من نقد د. نصر أبو زيد لأستاذ

فالمطلوب - في هذا التأويل العبثي - هو إلغاء عقائد التوحيد والبعث والجزاء ، حتى ولو كانت مجرد فكر إنساني !! .



* لقد سألت واحداً من الذين يتولون كبر هذه الدعوى . . بل ويغرضونها على طلابهم في الجامعات : -

- كيف توفق بين تأويلك هذا للدين : الذي يلغى ثوابت عقائده ومبادئ شريعته ومنظومة قيمه . . بل ويحكم بالموت على مصدر النص الديني المؤسس للدين [!!!] . . . وبين رفعك للشعارات الإسلامية - حتى المثير للجدل منها - مثل «الحاكمية» - عند الشهيد سيد قطب [١٣٢٤ - ١٣٨٦ هـ ١٩٠٦ - ١٩٦٦ م] . . و «عموم ولاية الفقيه» - عند آية الله الخوميني [١٤١٠ هـ ١٩٨٩ م] ؟؟ كيف توفق بين هذه المناقضات !!! .

فكان جوابه :

- «إن هذه كلها «أوعية» تضع فيها «المضمون» الذي نريد !!» . .



* وفي حوار أجرى مع صاحب هذه الدعوى - نشرته مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» - تحت عنوان : «التيير، بين طيفا وعلوم التأويل» . . قال :

«لقد قال المحدثون : مات المؤلف عاش النص . فال المؤلف عند ما كتب نصه ، نحن لا ندري ما إذا كان ما في ذهنه مطابقاً تماماً لما في العبارة ، وأن المؤلف قد انتهى وبقي النص ، فأصبح النص يتحدث بنفسه . . لأن المؤلف قد مات . .

والسؤال هو الآتي : هل هناك معنى موضوعي في النص ؟ هل النص يحتوي على معان موضوعية ؟ . . إن القارئ هو مؤلف ثان للنص ، يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أن النص ما هو إلا مناسبة ما هو إلا البداية وليس النهاية .

يوجد شيء في داخل النص ، ولكن النص عندما يتحول إلى قراءة بالعين ، أو إلى سماع بالصوت ، فإنه يشير في نفس القارئ دلالات ومشاعر ، قد لا تكون متضمنة في النص موضوعياً ، ولكن موجودة في ذاتية القارئ . . فلا يوجد معنى موضوعي

لنص... إن النص يتحول إلى مجرد مشجب، إلى شماعة، أو إلى مرآة، تكشف قراءات العصور في ظروفها التاريخية، وفي ظروفها الاجتماعية والسياسية، فالنص يصبح مرآة صامتة، لا تكشف عن شيء إلا إذا أتاها موضوع تعكسه، لكن النص نفسه ليس له معنى موضوعي داخلي في ذاته...

... والدين، إمام دين وحى، أو دين الطبيعة. دين الوحي هو الذي يأتي به الأنبياء، والدين الطبيعي هو الذي يكتشفه الإنسان بنفسه...

... إن النص لا يتكلم، ومؤلفه قد مات، وإن كل ما يستطيعه القارئ أو المفسر هو أن يحيى النص من جديد، ليس بمدى مطابقتها مع مؤلفه الأول، بل مدى مطابقتها مع المفسر الثاني، فالمفسر أو المؤول هو المؤلف الثاني، والمؤلف الثاني هو المؤلف الحقيقي، وليس المؤلف الأول... فالنص أحرس، صامت. والمؤول هو الذي يجعله يتكلم... وفي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية... ولا يوجد صواب وخطأ كليهما قراءة... وفي الحقيقة لا يوجد معيار للصواب والخطأ داخل النص... فكل قراءة هي اجتزاء، كل قراءة هي خيانة للكل، لأنها تترك الكلي إلى أجزائه...

... وإن ما تصوره القدماء أنه من وحى الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان. وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحي والنبوة... ولقد انتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص، بل إن النص خرج من العقيدة. آمن الناس أولاً، ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأ... [!!!!]... (٦٩)

* ومن المضحكات المبكيات، أن صاحب هذا التأويل العيشي - الذي يجعل الإنسان خالقاً لله، وليس الله هو الذي خلق الإنسان!!...

والذي يقترح حذف لفظ الجلالة حتى من اللغة... والاكتفاء بعبارة «الإنسان الكامل»؛ لأنها الأدق في التعبير!!...

(٦٩) حبيب جنتي [قضايا إسلامية معاصرة] بيروت العدد التاسع عشر ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م. ص ٨٩ - ٩١.
١٩٥، ١١٠، ١١٣، ١٠٥، ٢١٨، ٢١٩

والذى يرى أن الإيمان هو الإلحاد!! لأن الذئبية قد طرأت على الدين فى عصور
الانحطاط!! والذى يقرر موت الإله!!.. وتفرغ الدين من الدين!!..

والذى يدعو لتحويل الدين إلى أيديولوجية.. وتحويل الأيديولوجية إلى فكر
إنسانى.. أى «أنسة» الدين.. وإلغاء الغيب.. وإحلال «الدين الطبيعى» محل
«الدين الإلهى»!!..

أى الذى «يقل» كل هذا «العيب الغربى» الذى صنعت «الهيرمينوطيقا الغربية» مع
اليهودية والنصرانية، إلى الميدان الإسلامى.. أى أنه مجرد «ناقل» و«مقلد»، جذوك
النعل بالنعل.. ولا علاقة له بأى «فقه» أو «إبداع»!!..

المضحك والمبكى أن صاحب هذا «العيب المنقول» الذى يسمى نفسه «فقيه الأمة»..
هكذا بتعميم وتفرد وإطلاق!!.. قد دعاه وزير الإعلام السعودى لأداء فريضة الحج
١٤٢٦ هـ.. وبعد تردد فى قبول الدعوة.. وفق روايته المكتوبة والمنشورة.. وبعد ميل إلى
الرفض.. «لأن المفكر لا يملك أسبوعاً يقضيه فى الحج»!!.. عاد.. تحت إلحاح زوجته..
التي قالت له: «لماذا لا تعتبر الحج مثل الندوة»!!.. فقبل الدعوة.. ولما عاد من
«الحج» كتب انطباعاته، ونشرها فى الصحافة، تحت عنوان: «خواطر حاج».. وقال
فيها: «فقيه الأمة» هذا:-

❖ إنه ذهب إلى الحج دون إحرام!!..

❖ وأن «أكثر شعائر الحج مظهرية»!!..

❖ وأن «الكعبة توحى للناظر بالوثنية القديمة فى العصر الجاهلى»!!..

❖ وأن حائط رمى الجمرات هو «كالتمثال فى الجاهلية»!!..

❖ وأن مناسك الحج، التى «تربط الجديده بالقديم، والمسلمين بالحنفاء، والرسول
بإبراهيم، هى من بقايا الوثنية القديمة بعد تهذيبها»!!^(٧٠).

(٧٠) د. حسن حنفى: صحيفة [أنباء الأدب] - القاهرة - عدد ٦٥٤ فى ٢٢ ذى الحجة ١٤٢٦ هـ ٢٢ يناير

نعم . . هكذا كتب «فقيه الأمة» عن الحج إلى بيت الله الحرام - الذي ذهب إليه وعباد منه دون إحرام! - ولا تسل عن الطهارة! . . .

وهكذا يكون «الفقه» عند عبيد التقليد للهيروغليفيا الغربية - الذين يقلون عبثها بالنص الديني إلى ميدان القرآن والإسلام! . .



❖ وإذا كانت بلوى هذا التقليد قد عمت أغلب بلاد الإسلام، وذلك عندما حملتها رياح الغزو الفكري الذي جاء إلى بلادنا في ركاب الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة . . فإن نماذج هذا التأويل العبثي، الذي اجتاج - أو حاول - مقدسات الإسلام، والمحكم من آيات القرآن - في العقيدة والشرعة والقيم - قد امتدت وانتشرت على امتداد مجتمعات عالم الإسلام . . بحيث يحتاج استقصاؤها إلى مجلدات .

ولما كنا حريصين على الإيجاز في هذه الدراسة، حتى تحمل صورة هذا التأويل العبثي إلى أوسع جمهور من الباحثين والقراء . . فإننا نكتفي - هنا - بإشارات - مجردة إشارات - إلى نماذج ثلاثة من هذا التأويل العبثي - غير التي سبقت الإشارات إليها . .

١ - فواحد منهم يقول :

«إن القرآن يقول كل شيء، دون أن يقول شيئاً»^(٧١) .

٢ - وثانيهم يقول :

«إن التقديس للكتب المقدسة خُلق عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية . . والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية»^(٧٢) «ولن نستطيع تجنب مشاكل التفكير الشيولوجي إذا استمر نظرنا إلى القرآن كنص ديني متعال، يحتوى على الحقيقة التي تجعل حضور الله دائماً . .»^(٧٣)

(٧١) د - طيب تيزيني [النص القرآني] ص ٢٤٣ .

(٧٢) د - محمد أركون [القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني] ص ٢٥ ، ٢٦ ترجمة هاشم صالح، طبعة بيروت ٢٠٠٦ م

(٧٣) د - محمد أركون [الإسلام والتاريخ والحداثة] ص ٢٥ - مجلة [الوحدة] - الرباط - عدد ١٩٨٩ م - ترجمة : هاشم صالح .

«ولا بد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا. ١١٤ (٧٤)»

٣- أما ثالثهم فيقول:

«إن التأويل يطمح إلى التفكيك الذي يقطع الصلة بين النص وقائله وبين المعنى واحتمالاته ١١٤ (٧٥)».

«وإن مهمة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص... مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له... ١١٤ (٧٦)».

«ولا بد للتقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات ١١٤ (٧٧)».

«ويجب أن نصل إلى المستوى الذي بلغه المصري [٣٦٣ - ٤٤٩ هـ - ٩٧٣ - ١٠٥٧ م] حين قال:

ولا تحسب مقال الرسل حقاً ولكن قول زور سطره
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمحال فكذروه ١١٤ (٧٨)».

«إن القرآن يرسخ الأدلجة والأسطورة والتفديس... والنصوص جميعاً سواء في ممارسة الحجب والمخاتلة والألاعيب والمراوغة ١١٤ (٧٩)».

«ولا بد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة والتعالى والتفديس التي يمارسها الخطاب القرآني ١١٤ (٨٠)».

(٧٤) د. محمد أركون [تاريخية الفكر العربي الإسلامي] ص ٢٨٤ - ترجمة هاشم صالح.

(٧٥) د. علي حرب [الممنوع والممنوع من نقد الذات الفكرة] ص ٢٢ طبعة بيروت ١٩٩٥ م.

(٧٦) د. علي حرب [نقد النص] ص ٢٢ طبعة بيروت ١٩٩٣ م.

(٧٧) المرجع السابق. ص ٧٢، ١٤٣.

(٧٨) المرجع السابق. ص ١٩٠.

(٧٩) المرجع السابق. ص ١٧.

(٨٠) المرجع السابق. ص ٢٠٣ و [الممنوع والممنوع من نقد الذات الفكرة] ص ١٣٠.

«... وذلك لتحقيق مرجعية العقل وحاكميته... وإحلال سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون...»^(٨١)



هكذا... ومن خلال هذه المخطوطة المعبرة عن مقاصد أصحاب هذا التقليد الجامد والأعمى للهيمر ميثو طيفا الغربية، ظهر جليا أن معركتهم الكبرى والحقيقية إنما هي ضد الذات الإلهية... والوحي... والنبوءات والرسالات... والعقائد والمقدرات... والشرائع والقيم والأخلاق... أى ضد كل الذى حقق ويحقق تماسك المجتمعات المؤمنة، وتوجيهها إلى ما يحقق الطمأنينة والسعادة فى المعاش والمعاد...

فالإمبريالية عند أصحاب هذا التأويل العبثى هي «إمبريالية الذات الإلهية»... وليست الإمبريالية الغربية المتوحشة، التى جاءتنا بالنهب الاستعماري... وبهذا التأويل العبثى لمقومات صمودنا ومقاومتنا... هذا التأويل الذى يشر به هؤلاء الذين مثلوا ويمثلون الامتدادات السرطانية للغزو الفكرى الغربى فى عالم الإسلام.



(٨١) د. على حرب، صحيفة [الحياة] لندن فى ١٨ - ١٩ - ١٩٩٦ م - مقال «مسيرة التقدم والحدائق بين أنصاف الخوف وأنصار الركون»

وبعد

فهيكذا كشفت هذه الهيروميتوطيقا المعاصرة، التي مثلت استعارة الهيروميتوطيقا الغربية لتطبيقاتها على الإسلام، والله، والوحي، والغيب، والنبوة... هكذا كشفت عن الوجه القبيح للغلو العيشي في التأويل... الذي يريد تأليه الإنسان، وأنسنة الله، والدين، والوحي، والنبوة، والغيب، والحضارة... وإعلان موت الإله، دونما أي فارق... في هذه الهيروميتوطيقا... بين تطبيقاتها «الإسلامية» هذه وبين أصولها الغربية، التي أدت إلى هزيمة النصرانية الغربية، وتحويل أوروبا إلى قراغ ديني، فشلت العلمانية في ملئها، عندما عجزت عن الإجابة على أسئلة الإنسان التي كان يحجب عنها الدين... بل إن هذه الهيروميتوطيقا المعاصرة تعلن أن العلمانية هي أساس الوحي... وأن الاتحاد هو المعنى الأصلي للإيمان»^(٨٢).

وهو مستوى عيشي لا يحتاج إلى تعليق، اللهم إلا التذكير بعبارة حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، التي غلق بها على التأويلات التي تخرج ذات الله وصفاته عن الوجود الحقيقي، فقال: «إن من ينكر نصاً متواتراً، يزعم أنه مؤوّل، ولكن ذكر تأويله لا انقذاح له أصلاً في اللسان - [اللغة] - لا على بُعد ولا على قرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذّب، وإن كان يزعم أنه مؤوّل، مثاله ما رأيته في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد، بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها، وعالم، بمعنى أنه يعطي العلم لغيره ويخلقه، وموجود، بمعنى أنه يوجد غيره، وأما أن يكون واحداً في نفسه وموجوداً وعالمًا على معنى اتصافه فلا. وهذا كفر صراح، لأن جعل الوحدة على إيجاد الوحدة ليس من التأويل في شيء، ولا تحتمله لغة العرب أصلاً، ولو كان خالق الوحدة يسمى

(٨٢) د. حسن حنفي [التراث والتجديد] ص ٦٩، ٦٧.

واحدًا لخلق الوحدة، لسمى ثلاثًا وأربعًا لأنه خلق الأعداد أيضًا، فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبر عنها بالتأويلات...^(٨٣) - هكذا قال أبو حامد الغزالي -

وإذا كان أصحاب هذا «التأويل العبشي» يسيئون الظن بحجة الإسلام الغزالي... ويزعمون أنه كان «رجعيًا»، مثل «جناية» على الفلسفة والعقلانية... بينما يدعون أن ابن رشد كان قمة الفلسفة والعقلانية - بل ونهايتها في تاريخنا الحضاري! - فإننا نقدم إليهم رأي ابن رشد في «تأويلهم العبشي»، والذي ذهب فيه أبعد مما ذهب أبو حامد، حيث دعا - ابن رشد - إلى قتلهم كزنادقة! - فقال - فيما سبق إirاده - : «يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها، فإن جحدتها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة. فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها... ولذلك لا تجحد أحدا من القدماء - [الفلاسفة] - تكلم في المعجزات، مع انتشارها وظهورها في العالم؛ لأنها مبادئ تثبت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال بعد الموت... فالتأويل لظواهر أصول الشرع كافر...»

هكذا أجمعت تيارات الفكر ومذاهب الفلسفة في حضارتنا على رفض هذا «التأويل العبشي»، الذي عرفته «البيرونيون طبقًا» الغربية - والذي مثل جناية عظيمة وطامة كبرى على النص... وعلى النص الديني على وجه الخصوص... .

وهكذا صاغت حضارتنا نموذجها «العلمي» في قراءة النصوص... وفي التأويل، فقدمت قسمة من قسّمات التمايز الحضاري، التي ميزتها عن الحضارات والفلسفات التي سقطت في مستنقع الغلو... سواء أكان غلوًا ماديًا... أو غلوًا باطنيًا...!



(٨٣) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزنادقة] ص ١٧.

هذا...

ولمزيد من الاطلاع على نماذج أخرى لتطبيقات هذا «التأويل العيشي»، الذي يحتاج مقدسات الأديان - كل الأديان - . . . ويبدد ويلعب الاعتقاد الإسلامي . . . ويجرد الأمة - إبان صراعها مع «الصلبية - الصهيونية» - من أسلحتها، المتمثلة في ثوابت هويتها .

• لمزيد من الاطلاع على تطبيقات هذا «التأويل العيشي» . . . يمكن الرجوع إلى كتبنا :

- ١ - [سقوط الغلو العلماني] - طبعة دار الشروق . .
- ٢ - [التفسير الماركسي للإسلام] - طبعة دار الشروق . .
- ٣ - [الإسلام بين التنوير والتزوير] - طبعة دار الشروق . .
- ٤ - [مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية] - طبعة مكتبة الشروق الدولية .

• وكذلك الاطلاع على كتب :

٥ - [فلسفة المشروع الحضاري] للدكتور أحمد جاد - طبعة المعهد العالي للفكر الإسلامي .

٦ - [موقف العلمانيين العرب من النص الديني] للدكتور أحمد إدريس الطعان - رسالة دكتوراه - من قسم الفلسفة - كلية دار العلوم - جامعة القاهرة - تحت الطبع .



ولعلنا في طبعة قادمة من هذا الكتاب - إن شاء الله - تقدم المزيد من التطبيقات لهذا «التأويل العيشي»، الذي يشبه «القراصة المعاصرون» - نلامدة الهيرمينوطيقا الغربية في بلاد الإسلام

المصادر والمراجع

- ابن رشد - أبو الوليد - : (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة ١٩٩٩ م.
- : (مناهج الأدلة في عشائد الملة)، دراسة وتحقيق: د. محمود قاسم، طبعة مكتبة الأنجلو - القاهرة، بدون تاريخ.
- الأفغاني - جمال الدين - : (الأعمال الكاملة)، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة بيروت ١٩٧٩ م.
- بول ويكور: (من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل)، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، طبعة القاهرة ٢٠٠١ م.
- البيضاوي: (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) طبعة القاهرة ١٩٢٦ م.
- التهانوي: - (كشف اصطلاحات القتون)، طبعة الهند ١٨٩٢ م.
- الجرجاني - الشريف - : (التعريفات) طبعة القاهرة ١٩٣٨ م.
- الجرجاني - عبد القاهر - : (دلائل الإعجاز)، تحقيق: محمود محمد شاكر، طبعة القاهرة ٢٠٠٠ م.
- د. حسن حنفي: (من العقيدة إلى الثورة)، طبعة القاهرة ١٩٨٨ م.
- : (التراث والتجديد)، طبعة القاهرة ١٩٨٠ م.
- : مجلة «قضايا إسلامية معاصرة» العدد ١٩ / ٢٠٠٢ م.
- : (دراسات إسلامية)، طبعة بيروت ١٩٨٢ م.
- : «مقدمة» كتاب لسنج (تربية الجنس البشري) طبعة القاهرة ١٩٧٧ م.
- الراغب الأصفهاني: (المفردات في غريب القرآن) طبعة القاهرة ١٩٩١ م.
- زلمان شازار - محرو - : (تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث)، ترجمة: د. أحمد محمد هويدى، مراجعة: د. محمد خليفة حسن، طبعة القاهرة ٢٠٠٠ م.

- الزمخشري : (الكشاف) طبعة طهران .
- سيزاقاسم : (القارئ والنص : العلامة والدلالة) . طبعة القاهرة ٢٠٠٢ م .
- د . طيب تيزيني : (النص والقرآن) .
- عبد الجبار بن أحمد - فاضل القضاة - (المعنى من ألواح التوحيد والعهد) ج ١٩ ، تحقيق : أمين الخولي ، طبعة القاهرة ١٩٦٠ م .
- د . عبد الرحمن بدوي : (مذاهب الإسلاميين) طبعة بيروت ١٩٧٣ م .
- د . علي حرب : (الممنوع والممنوع) طبعة بيروت ١٩٩٥ م .
- : (نقد النص) . طبعة بيروت ١٩٩٣ م .
- الغزالي - أبو حامد - : (فصل الفرق بين الإسلام والزندقة) طبعة القاهرة ١٩٠٧ م .
- : (المستعفى من أصول الفقه) طبعة القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- القرطبي : (الجامع لأحكام القرآن) طبعة دار الكتب المصرية - القاهرة .
- القشيري : (لطائف الإشارات) . تحقيق : د . إبراهيم بسيوني ، طبعة القاهرة ٢٠٠٠ م .
- الكفوي - أبو البقاء - : (الكليات) . تحقيق : د . عدنان درويش ، محمد المصري ، طبعة دمشق ١٩٨٢ م .
- مجمع اللغة العربية - القاهرة - : (المعجم الفلسفي) طبعة القاهرة ١٩٧٩ م .
- د . محمد أركون : (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ترجمة : هاشم صالح ، طبعة بيروت ٢٠٠١ م .
- : (الإسلام والتاريخ والخلدات) ترجمة هاشم صالح . مجلة (الوحدة) - الرياض - ١٩٨٩ م .
- : (تاريخية الفكر العربي الإسلامي) ترجمة : هاشم صالح .
- محمد رشيد رضا : مجلة (المنار) .
- محمد الطاهر بن عاشور : (التحوير والتوير) طبعة الشركة التونسية للنشر والتوزيع ، تونس .
- محمد عبده - الأستاذ الإمام - : (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة ١٩٩٣ م .
- : (رسالة التوحيد) . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة ، طبعة القاهرة ١٩٩٤ م .

- د. محمد عمارة: (الوسيط في المذاهب والمصطلحات). طبعة القاهرة ١٩٩٩ م.
- محمد غازي عرابي: (النصوص في مصطلحات الصوفية). طبعة دمشق ١٩٨٥ م.
- د. مراد وهبة - وآخران: (المعجم الفلسفي) طبعة القاهرة ١٩٧١ م.
- د. نصر حامد أبو زيد: (مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن) طبعة القاهرة ١٩٩٠ م.
- : (نقد الخطاب الديني). طبعة القاهرة ١٩٩٢ م.
- : [مجلة (القاهرة) - عدد أكتوبر ١٩٩٢ م.
- وزارة الأوقاف الكويتية: (الموسوعة الفقهية). طبعة الكويت ١٩٨٧ م.



• الدكتور محمد عمارة •

١- سيرة ذاتية .. في نقاط

• مفكر إسلامي .. ومؤلف .. ومحقق .. وعضو «مجمع البحوث الإسلامية» بالأزهر الشريف .

• ولد بريف مصر - ببلدة «صروحة» ، مركز «قلين» ، محافظة «كفر الشيخ» . في ٢٧ من رجب سنة ١٣٥٠ هـ - ٨ من ديسمبر سنة ١٩٣١ م . في أسرة ميسورة الحال - مادياً - تحترف الزراعة .. وملتزمة دينياً .

• قبل مولده ، كان والده قد نذر لله : إذا جاء المولود ذكراً ، أن يسميه محمداً ، وأن يهبه للعلم الديني - أي يطلب العلم في الأزهر الشريف .

• حفظ القرآن وجوَّده بـ «كتّاب» القرية .. مع تلقى العلوم المدنية الأولية بمدرسة الشربة - مرحلة التعليم الإلزامي ..

• في سنة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م التحق «بمعهد دسوق الديني الابتدائي» - التابع للجامع الأزهر الشريف .. ومنه حصل على شهادة الابتدائية سنة ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .

• وفي المرحلة الابتدائية - النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين - بدأت تفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلامية ، والأدبية والثقافية .. فشارك في العمل الوطني - قضية استقلال مصر .. والقضية الفلسطينية - بالخطابة في المساجد .. والكتابة - نشرًا وشعرًا - وكان أول مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» - بعنوان «جهاد» - عن فلسطين - في أبريل سنة ١٩٤٨ م - وتطوع للتدريب على حمل السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينية .. لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين .

• في سنة ١٩٤٩ م ، التحق «بمعهد طنطا الأحمدى الديني الثانوي» - التابع للجامع الأزهر الشريف - ومنه حصل على الثانوية الأزهرية سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

• وواصل - في مرحلة الدراسة الثانوية - اهتماماته السياسية والأدبية والثقافية .. ونشر شعرًا

ونشر في صحف ومجلات «عصر الفتاة» و«مبشر الشرق» و«المصري» و«الكاتب» . .
وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦ م في سنة ١٩٥١ م.

* في سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م التحق بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة . . وفيها تخرج ،
ونال درجة «الليسانس» في اللغة العربية والعلوم الإسلامية . ولقد تأخر تخرجه - بسبب
نشاطه السياسي - إلى سنة ١٩٦٥ بدلاً من سنة ١٩٥٨ م .

* تواصل - في مرحلة الدراسة الجامعية - نشاطه الوطني والأدبي والثقافي . . فشارك في
«المقاومة الشعبية» بمنطقة قناة السويس . إبان مقاومة الغزو الثلاثي لمصر سنة ١٣٧٥ هـ ،
١٩٥٦ م . .

* ونشر المقالات في صحيفة «المساء» - المصرية - ومجلة «الأدب» - البيروتية - . والف ونشر
أول كتبه عن «القومية العربية» ، سنة ١٩٥٨ م .

* وبعد التخرج من الجامعة ، أعطى كل وقته - تقريباً - وجميع جهده لمشروعه الفكري ، فجمع
وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة : رفاعة رافع
الطهطاوي . . وجمال الدين الأفغاني . . ومحمد عبده . . وعبد الرحمن الكواكبي . .
وعلي مبارك . . وقاسم أمين . . وكتب الكتب والدراسات عن أعلام النجديد
الإسلامي . . مثل : الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا . . والشيخ محمد الغزالي . .
وعمر مكرم . . ومصطفى كامل . . وخير الدين التونسي . . ورشيد رضا . . وعبد الحميد
ابن باديس . . ومحمد الخضر حسين . . وأبي الأعلى المودودي . . وحسن البنا . . وسيد
قطب . . والشيخ محمود شلتوت . . إلخ .

* ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم : عمر بن الخطاب . . وعلي بن أبي طالب . . وأبو
ذر العفاري . . وأسماء بنت أبي بكر . . كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي - القديمة
والحديثة - وعن أعلام التراث الإسلامي ، مثل : غيلان الدمشقي . . والحسن البصري . .
وعمر بن عبيد . . والنفيس الزكية : محمد بن الحسن . . وعلي بن محمد . .
والماوردي . . وابن رشد (الحفيد) . . والعز بن عبد السلام . . إلخ . .

* وتناولت كتبه - التي تجاوزت المائة والثمانين - السمات المميزة للحضارة الإسلامية ،
والمشروع الحضاري الإسلامي . . والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية . . ونباتات
العلمنة والتغريب . . وضمائم العدل الاجتماعي الإسلامي . . والعقلانية الإسلامية . .

* وحاور وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة . .

- * وحقق عدداً من نصوص التراث الإسلامى - القديم منه والحديث . . .
- * وكجزء من عمله العلمى ومشروعه الفكرى ، حصل - من كلية دار العلوم - فى العلوم الإسلامية - تخصص الفلسفة الإسلامية - على الماجستير سنة ١٣٩٠هـ / سنة ١٩٧٠م .
- بأطروحة عن «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» . . وعلى الدكتوراه سنة ١٣٩٥هـ / سنة ١٩٧٥م ، بأطروحة عن «الإسلام وفلسفة الحكم» .
- * أسهم فى تحرير العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة . . وشارك فى العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية فى وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما . . كما أسهم فى تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامة ، مثل : «موسوعة السياسة» ، و«موسوعة الحضارة العربية» ، و«موسوعة الشروق» ، و«موسوعة المفاهيم الإسلامية» ، و«الموسوعة الإسلامية العامة» ، و«موسوعة الأعلام» . . الخ .
- * نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية ، منها : «المجلس الأعلى - للشئون الإسلامية» - بمصر ، و«المعهد العالمى للفكر الإسلامى» - يواشنطن ، و«مركز الدراسات الحضارية» - بمصر ، و«المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية» - مؤسسة آل البيت - بالأردن . . و«مجمع البحوث الإسلامية» بالأزهر الشريف .
- * حصل على عدد من الجوائز والأوسمة . . والشهادات التقديرية . . والدروع . . منها : «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب» - ببلدان - سنة ١٩٧٢م . . وجائزة الدولة التشجيعية - بمصر - سنة ١٩٧٦م . . ووسام العلوم والفنون . . من الطبقة الأولى - بمصر - سنة ١٩٧٦م . . وجائزة على وعثمان حائط - لفكر العام - سنة ١٩٩٣م . . وجائزة المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية . . سنة ١٩٩٧م . . ووسام التيار القومى الإسلامى - القائد المؤسس - سنة ١٩٩٨م . . وجائزة مؤسسة أحمد كاتو - للدراسات الإسلامية - بالبحرين سنة ٢٠٠٥م .
- * تجاوزت أعماله الفكرية - تأليفاً وتحقيقاً - مائة وثمانين كتاباً ، وذلك غير ما نشر له فى الصحف والمجلات . .
- * ترجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية . . مثل : التركية ، والمالوية ، والفارسية ، والأوردية ، والإنجليزية ، والفرنسية ، والروسية ، والإسبانية ، والألمانية ، والألبانية ، والبوسنية .
- * الاسم - رباعياً : محمد عمارة مصطفى عمارة . .

* والعنوان: جمهورية مصر العربية - ١٣ ب شارع كورنيش النيل - أغاخان - القاهرة - هاتف ٢٠٥٥٦٦١ - فاكس ٢٠٥٥٦٦٢ .

٢- ثبت بأعماله الفكرية:

أ- تأليف:

- ١ - معالم المنهج الإسلامى - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ٢ - الإسلام والمستقبل - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ٣ - نهضتنا الحديثة بين العلمانية والإسلام - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ٤ - معارك العرب ضد الغزاة - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨ م .
- ٥ - الغارة الجديدة على الإسلام - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨ م .
- ٦ - جمال الدين الأفغانى بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ٧ - الشيخ محمد الغزالي : الموقع الفكرى والمعارك الفكرية - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٨ م .
- ٨ - الوعي بالتاريخ وصناعة التاريخ - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ٩ - التراث والمستقبل - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ١٠ - الإسلام والتعددية : التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ١١ - الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م .
- ١٢ - الدكتور عبد الرزاق السنهورى ياشأ : إسلامية الدولة والمدنية والقانون - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٩ م .
- ١٣ - الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين - دار الرشاد - القاهرة سنة ١٩٩٧ م . وطبعة مركز الراية - جدة - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٤ - الإسلام وفلسفة الحكم - دار الشروق - سنة ٢٠٠٦ م .
- ١٥ - معركة الإسلام وأصول الحكم - دار الشروق - سنة ١٩٩٧ م .

- ١٦ - الإسلام والفنون الجميلة - دار الشروق - سنة ٢٠٠٥ م.
- ١٧ - الإسلام وحقوق الإنسان - دار الشروق - سنة ١٩٨٩ م. وطبعة مركز الراية - جدة - سنة ٢٠٠٤ م.
- ١٨ - الإسلام والثورة - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م.
- ١٩ - الإسلام والعروبة - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م.
- ٢٠ - الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م.
- ٢١ - هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟ - دار الشروق - سنة ١٩٩٨ م.
- ٢٢ - سقوط الغلو العلماني - دار الشروق - سنة ٢٠٠٢ م.
- ٢٣ - الغزو الفكري وهم أم حقيقة؟ - دار الشروق - سنة ١٩٩٧ م.
- ٢٤ - الطريق إلى اليقظة الإسلامية - دار الشروق - سنة ١٩٩٠ م.
- ٢٥ - تيارات الفكر الإسلامي - دار الشروق - سنة ١٩٩٧ م.
- ٢٦ - الصحوة الإسلامية والتحدى الحضاري - دار الشروق - سنة ١٩٩٧ م.
- ٢٧ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م.
- ٢٨ - عندما أصبحت مصر عربية إسلامية - دار الشروق - سنة ١٩٩٧ م.
- ٢٩ - العرب والتحدى - دار الشروق - سنة ١٩٩١ م.
- ٣٠ - مسلمون توار - دار الشروق - سنة ٢٠٠٦ م.
- ٣١ - التفسير الماركسي للإسلام - دار الشروق - سنة ٢٠٠٢ م.
- ٣٢ - الإسلام بين التنوير والتزوير - دار الشروق - سنة ٢٠٠٢ م.
- ٣٣ - التيار القومي الإسلامي - دار الشروق - سنة ١٩٩٦ م.
- ٣٤ - الإسلام والأمن الاجتماعي - دار الشروق - سنة ١٩٩٨ م.
- ٣٥ - الأصولية بين الغرب والإسلام - دار الشروق - سنة ١٩٩٨ م.
- ٣٦ - الجامعة الإسلامية والفكرة القومية - دار الشروق - سنة ١٩٩٤ م.
- ٣٧ - قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية - دار الشروق - سنة ١٩٩٣ م.

- ٣٨ - عمور بن عبد العزيز - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٣٩ - جمال الدين الأفغانى : موقف الشرق - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤٠ - محمد عبده : تجديد الدنيا بتجديد الدين - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤١ - عبد الرحمن الكواكبي - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤٢ - أبو الأعلى المودودي - دار الشروق - سنة ١٩٨٧ م .
- ٤٣ - رفاعه الطهطاوى - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤٤ - على مبارك - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤٥ - قاسم أمين - دار الشروق - سنة ١٩٨٨ م .
- ٤٦ - التحرير الإسلامى للمرأة - دار الشروق - سنة ٢٠٠٢ م .
- ٤٧ - الإسلام فى عيون غربية - دار الشروق - سنة ٢٠٠٤ م .
- ٤٨ - الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية - دار الشروق - سنة ٢٠٠٢ م .
- ٤٩ - فى فقه الصراع على القدس وفلسطين - دار الشروق - سنة ٢٠٠٥ م .
- ٥٠ - معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام - نهضة مصر - القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
- ٥١ - الإسلام وتحديات العصر - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٤ م .
- ٥٢ - الإسلام فى مواجهة التحديات - نهضة مصر ٢٠٠٦ م .
- ٥٣ - القدس الشريف رمز الصراع وبوابة الانتصار - نهضة مصر - القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
- ٥٤ - هذا إسلامنا : خلاصات الأفكار - دار الوفاء - سنة ٢٠٠٠ م .
- ٥٥ - الصحوة الإسلامية فى عيون غربية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٥٦ - الغرب والإسلام - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٥٧ - أبو حيان التوحيدي - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٥٨ - ابن رشد بين الغرب والإسلام - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٥٩ - الانتماء الثقافى - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .

- ٦٠ - التعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦١ - صراع القيم بين الغرب والإسلام - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦٢ - الدكتور يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦٣ - عندما دخلت مصر فى دين الله - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦٤ - الحركات الإسلامية : رؤية نقدية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٦٥ - المنهج العقلى فى دراسات العربية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦٦ - النموذج الثقافى - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٦٧ - تجديد الدنيا بتجديد الدين - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٦٨ - الثوابت والمتغيرات فى فكر البقطة الإسلامية الحديثة - نهضة مصر - سنة ١٩٩٧ م .
- ٦٩ - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧٠ - التقدم والإصلاح : بالتنوير الغربى أم بالتجديد الإسلامى ؟ - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧١ - الحملة الفرنسية فى الميزان - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧٢ - الحضارات العالمية : تدافع أم صراع ؟ - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧٣ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧٤ - القدس بين اليهودية والإسلام - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م .
- ٧٥ - الأقليات الدينية والقومية : تنوع ووحدة أم تفتت واختراق ؟ - نهضة مصر - سنة ١٩٩٨ م .
- ٧٦ - السنة النبوية والمعرفة الإنسانية - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٠ م .
- ٧٧ - خطر العولمة على الهوية الثقافية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م .
- ٧٨ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٠ م .
- ٧٩ - فى التحرير الإسلامى للمرأة - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٣ م .

- ٨٠ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية - نهضة مصر - ٢٠٠٣ م.
- ٨١ - الغرب والإسلام : افتراءات لها تاريخ - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٦ م.
- ٨٢ - السباحة الإسلامية - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٦ م.
- ٨٣ - الشيخ عبد الرحمن النكراكي : هل كان علمانيا؟ - نهضة مصر - ٢٠٠٦ م.
- ٨٤ - أزمة الفكر الإسلامي الحديث - نهضة مصر - ٢٠٠٦ م.
- ٨٥ - هل المسلمون أمة واحدة؟ - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م.
- ٨٦ - الغناء والموسيقى : حلال أم حرام؟ - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م.
- ٨٧ - شبهات حول القرآن الكريم - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٣ م.
- ٨٨ - تحليل الواقع بمناهج العاهات المرمية - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م.
- ٨٩ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٠ م.
- ٩٠ - الظاهرة الإسلامية - المختار الإسلامي - سنة ١٩٩٨ م.
- ٩١ - الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٦ م.
- ٩٢ - إسلاميات المنهوى باشا - دار الوفاء - سنة ٢٠٠٦ م.
- ٩٣ - النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية - دار الفكر - دمشق - سنة ١٩٩٨ م.
- ٩٤ - أزمة الفكر الإسلامي الحديث - دار الفكر - دمشق - سنة ١٩٩٨ م.
- ٩٥ - المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - سنة ١٩٨٣ م.
- ٩٦ - إعطاء الخطاري للإسلام - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٤ م.
- ٩٧ - إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ - دار المعارف - سنة ١٩٩٩ م.
- ٩٨ - الإسلام وضربرة التعبير - دار المعارف - سنة ٢٠٠١ م.
- ٩٩ - الإسلام والحرس الدينية - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٤ م.
- ١٠٠ - ثورة الترمج - دار الوحدة - سنة ١٩٨٠ م.
- ١٠١ - دراسات في الوعي بالتاريخ - دار الوحدة - سنة ١٩٨٠ م.

- ١٠٢ - الإسلام والوحدة القومية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٩ م.
- ١٠٣ - الإسلام والسلطة الدينية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - سنة ١٩٨٠ م.
- ١٠٤ - الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية - دار ثابت - القاهرة - سنة ١٩٨٢ م.
- ١٠٥ - فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين - دار الوفاء - القاهرة - سنة ١٩٩٥ م.
- ١٠٦ - سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية؟ - دار الوفاء - سنة ١٩٩٥ م.
- ١٠٧ - العالم الإسلامي والمتغيرات الدولية - دار الوفاء - سنة ١٩٩٧ م.
- ١٠٨ - علمنا: حضارة أم حضارات؟ - دار الوفاء - سنة ١٩٩٧ م.
- ١٠٩ - الجديد في المخطط الغربي نجاه المسلمين - دار الوفاء - سنة ١٩٩٧ م.
- ١١٠ - العلمانية بين الغرب والإسلام - دار الوفاء - سنة ١٩٩٦ م.
- ١١١ - محمد عبده: سيرته وأعماله - دار القدس - بيروت - سنة ١٩٧٨ م.
- ١١٢ - نظرة جديدة إلى التراث - دار قتيبة - دمشق - سنة ١٩٨٨ م.
- ١١٣ - القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب - دار الفكر - القاهرة - سنة ١٩٥٨ م.
- ١١٤ - الفكر القائد للثورة الإبرائية - دار ثابت - القاهرة - سنة ١٩٨٢ م.
- ١١٥ - ظاهرة القومية في الحضارة العربية - الكويت - سنة ١٩٨٣ م.
- ١١٦ - رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة - حوار - دار الكتاب الحديث - بيروت - سنة ١٩٨٩ م.
- ١١٧ - نظرية الخلافة الإسلامية - دار الثقافة الجديدة - القاهرة - سنة ١٩٨٠ م.
- ١١٨ - العدل الاجتماعي لعمر بن الخطاب - دار الثقافة الجديدة - سنة ١٩٧٨ م.
- ١١٩ - الفكر الاجتماعي لعلي بن أبي طالب - دار الثقافة الجديدة - سنة ١٩٧٨ م.
- ١٢٠ - إسرائيل هل هي سامية؟ - دار الكتاب العربي - القاهرة - سنة ١٩٦٨ م.
- ١٢١ - الإسلام وأصول الحكم: دراسات ووثائق - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٨٥ م.

- ١٢٢ - الدين والدولة - الهيئة العامة للكتاب - سنة ١٩٩٧ م .
- ١٢٣ - الاستقلال الحضارى - الهيئة العامة للكتاب - سنة ١٩٩٣ م .
- ١٢٤ - الإسلام وقضايا العصر - دار الوحدة - بيروت - سنة ١٩٨٤ م .
- ١٢٥ - الإسلام والعروبة والعلمانية - دار الوحدة - سنة ١٩٨١ م .
- ١٢٦ - الفريضة الغائبة : عرض وحوار وتقييم - دار الوحدة - سنة ١٩٨٣ م .
- ١٢٧ - التراث في ضوء العقل - دار الوحدة - سنة ١٩٨٤ م .
- ١٢٨ - فجر اليقظة القومية - دار الوحدة - سنة ١٩٨٤ م .
- ١٢٩ - العروبة في العصر الحديث - دار الوحدة - سنة ١٩٨٤ م .
- ١٣٠ - الأمة العربية وقضية الوحدة - دار الوحدة - سنة ١٩٨٤ م .
- ١٣١ - أكتوبية الاضطهاد الدينى فى مصر - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - سنة ٢٠٠٠ م .
- ١٣٢ - فى المسألة القبطية : حقائق وأوهام - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٣٣ - الإسلام والآخر : من يعترف بمن ؟ ومن ينكر من ؟ - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٣٤ - فى فقه المواجهة بين الغرب والإسلام - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - سنة ٢٠٠٣ م .
- ١٣٥ - الإسلام والأقليات : الماضى والحاضر والمستقبل - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - سنة ٢٠٠٣ م .
- ١٣٦ - مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٣٧ - الغرب والإسلام : أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٣٨ - مقالات الغلو الدينى واللا دينى - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٤ م .
- ١٣٩ - فى فقه الحضارة الإسلامية - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٣ م .

- ١٤٠ - الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٥ م.
- ١٤١ - في المشروع الحضارى الإسلامى - مركز الـراية - جدة - سنة ٢٠٠٤ م.
- ١٤٢ - شخصيات لها تاريخ - مركز الـراية - جدة - سنة ٢٠٠٤ م.
- ١٤٣ - شبهات وإجابات حول القرآن الكريم - المجلس الأعلى للمشئون الإسلامية - سنة ٢٠٠١ م.
- ١٤٤ - الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت - المجلس الأعلى للمشئون الإسلامية - سنة ٢٠٠١ م.
- ١٤٥ - شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام - المجلس الأعلى للمشئون الإسلامية، ج ١، ٢، ٣ - سنة ٢٠٠١ م.

ب- دراسة وتحقيق

- ١٤٦ - الأعمال الكاملة لرفاعة العليططاوى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٣ م.
- ١٤٧ - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٩ م.
- ١٤٨ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - دار الشروق - القاهرة - سنة ١٩٩٣ م.
- ١٤٩ - الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي - دار الشروق سنة ٢٠٠٦ م.
- ١٥٠ - الأعمال الكاملة لقاسم أمين - دار الشروق - القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م.
- ١٥١ - رسائل العدل والتوحيد - دار الشروق - القاهرة - سنة ١٩٨٧ م.
- ١٥٢ - كتاب الأموال - لأبى عبيد القاسم بن سلام - دار الشروق - القاهرة - سنة ١٩٨٩ م.
- ١٥٣ - رسالة التوحيد - للإمام محمد عبده - دار الشروق - القاهرة - سنة ١٩٩٣ م.
- ١٥٤ - الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده - دار الرياء - القاهرة - سنة ١٩٩٧ م.
- ١٥٥ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الأنفال - لابن رشد - دار المعارف - سنة ١٩٩٩ م.
- ١٥٦ - التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ - محمد مختار باشا المصرى - المؤسسة العربية - بيروت - سنة ١٩٨٠ م.

١٥٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان - للشيخ محمد الخضر حسين - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م.

١٥٨ - السنة والبدعة - للشيخ محمد الخضر حسين - نهضة مصر - سنة ١٩٩٩ م.

١٥٩ - روح الحضارة الإسلامية - للشيخ الفاضل ابن عاشور - نهضة مصر - سنة ٢٠٠٣ م.

١٦٠ - صلة الإسلام بإصلاح المسيحية - للشيخ أمين الخولي - نهضة مصر ٢٠٠٦ م.

ج - مناقشات :

١٦١ - أزمة العقل العربي - دار نهضة مصر - القاهرة - سنة ٢٠٠٣ م.

١٦٢ - المواجهة بين الإسلام والعلمانية - دار الآفاق الدولية - القاهرة - سنة ١٤١٣ هـ.

١٦٣ - تهافت العلمانية - دار الآفاق الدولية - القاهرة - سنة ١٤١٣ هـ.

د - بالاشتراك مع آخرين :

١٦٤ - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - الكويت - سنة ١٩٨٩ م.

١٦٥ - القرآن - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٢ م.

١٦٦ - محمد ﷺ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٢ م.

١٦٧ - عمر بن الخطاب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٣ م.

١٦٨ - علي بن أبي طالب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - سنة ١٩٧٤ م.

١٦٩ - قارعة سبتمبر - مكتبة الشروق الدولية - القاهرة سنة ٢٠٠٢ م.

• صدر حديثاً :

١٧٠ - إحياء الخلافة الإسلامية : حقيقة أم خيال - مكتبة الشروق الدولية - سنة ٢٠٠٥ م.

١٧١ - حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - سنة ٢٠٠٢ م.

١٧٢ - الشيخ الشهيد أحمد ياسين . وفقه الجهاد على أرض فلسطين - مركز الإعلام العربي - القاهرة - سنة ٢٠٠٤ م.

١٧٣ - الإصلاح بالإسلام - نهضة مصر سنة ٢٠٠٥ م.

١٧٤ - الإمام محمد عبده : مشروع حضارى للإصلاح بالإسلام - مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٥ م.

- ١٧٥ - مقام العقل فى الإسلام - تحت الطبع .
١٧٦ - الفتوحات الإسلامية : تحرير . . أم تدمير ؟؟ - تحت الطبع .
١٧٧ - فوائد البنوك : حلال أم حرام ؟ - تحت الطبع .
١٧٨ - القرآن يتحدى - تحت الطبع .
١٧٩ - من أعلام الإحياء الإسلامى - مكتبة الشروق الدولية - ٢٠٠٦ م .

• سلسلة (هذا هو الإسلام) - مكتبة الشروق الدولية :

- ١٨٠ - الدين والحضارة ، عوامل امتياز الإسلام - طبعة القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
١٨١ - السماحة الإسلامية ، حقيقة الجهاد . . والقتال . . والإرهاب - طبعة القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
١٨٢ - احترام المقدسات ، خيرية الأمة ، عوامل تفوق الإسلام - طبعة القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
١٨٣ - الموقف من الديانات الأخرى ، الدين والدولة - طبعة القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
١٨٤ - الموقف من الحضارات الأخرى ، أسباب انتشار الإسلام - طبعة القاهرة - سنة ٢٠٠٦ م .
١٨٥ - قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى - طبعة القاهرة ٢٠٠٦ م .



رقم الإيداع ١٩٢٠٩ / ٢٠٠٦ م

الترقيم الدولي x - 977- 09- 1830- I.S.B.N.

قراءة النص الدينى

بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى

- فارق بين التأويل العلمى الذى يجمع بين ظواهر النصوص وبين براهين العقول .. وبين التأويل العبثى الذى يفرغ النص من محتواه.
- وعلى حين بلورت الحضارة الإسلامية للتأويل النظريات المضبوطة باللغة والاعتقاد، وجعلته علماً من علوم الفلسفة والتفسير للقرآن الكريم.
- كان التأويل الغربى .. والباطنى .. والحدثى .. وما بعد الحدثى، عبثاً تجاوز حد الجنون !!
- لقد حكموا «بموت المؤلف» حتى لو كان القائل هو الله !! وحكموا بموت النص، ليتعدد بتعدد القراء !
- وجعلوا القارئ هو المنتج للنص .. وللمعانى .. والمقاصد .. والدلالات !!
- وانطلاقاً من هذا التأويل العبثى رأيناهم يقولون :
_ إن الله لم يخلق الإنسان .. وإنما الإنسان هو الذى خلق الله !!
_ وإن النوحيد الدينى هو وحدة التاريخ !!
_ وإن الإلحاد هو المعنى الأصلى للإيمان !! .. إلخ إلخ
- وذلك وصولاً إلى تفرغ الدين من الدين .. وإحلال «الطبيعة» محل الله !!
- ولبيان الحق من الباطل، والعلم من العبث .. فى هذا المبحث الخطير .. يصدر هذا الكتاب ..

